School of Theology at Claremont
1001 1397449

GERMAN

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

FÜNFUNDZWANZIGSTES STÜCK DER NEUEN STUDIEN ZUR GESCHICHTE DER THEOLOGIE UND DER KIRCHE
: : : : HERAUSGEGEBEN VON REINHOLD SEEBERG : : : :
IN VERBINDUNG MIT WILH. KOEPP (GREIFSWALD), ERICH SEEBERG (BERLIN), H. E. WEBER (BONN)

SÖREN KIERKEGAARD

DER CHRISTLICHE DENKER UND SEIN WERK

VON

WALTER RUTTENBECK

TROWITZSCH & SOHN · BERLIN UND FRANKFURT/ODER
1929

SÖREN KIERKEGAARD

DER CHRISTLICHE DENKER UND SEIN WERK

BX
4827
K5
R8

VON

Lic. theol. WALTER RUTTENBECK, 1890— .
Privatdozent in Bonn

DIE DRUCKLEGUNG ERFOLGTE
MIT UNTERSTÜTZUNG DER NOTGEMEINSCHAFT
DER DEUTSCHEN WISSENSCHAFT

TROWITZSCH & SOHN · BERLIN UND FRANKFURT/ODER
1929

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1929 by Trowitzsch & Sohn
Berlin SW 48, Wilhelmstr. 29.

Gedruckt bei Trowitzsch & Sohn,
Berlin SW 48.

D. Dr. H. E. Weber und Frau

Hannah, geb. Schrader

Vorwort

Wem dieses Buch in Anschluß und Auseinandersetzung verbunden ist, sagt es dem Leser selber.

Für die Ermöglichung des Druckes hat der Verfasser der „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft", ferner der „Rheinischen Gesellschaft zur Förderung evangelisch-theologischer Wissenschaft" und ihrem Vorsitzenden, Herrn Präses D. Wolff, ehrerbietig zu danken; ebenso Herrn Geheimrat D. Dr. Dr. R. Seeberg für die Aufnahme in die „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche".

Für die Durchsicht der Anführungen, die aus dem dänischen Original übertragen sind — auch wo der Nachweis aus Rücksicht auf die deutschen Leser die deutsche Ausgabe der Werke zugrundelegte — ist er den Herren Universitätsstipendiaten Olaf Olsen Askeland-Oslo und S. A. Abrahams-Kopenhagen zu herzlichem Dank verpflichtet.

Den Bibliotheken in Kopenhagen, Stockholm und Oslo und als Vermittlerin der Bonner Universitätsbibliothek gebührt warmer Dank für das große Entgegenkommen in der Sammlung der skandinavischen Literatur, die, soweit irgend erreichbar, herangezogen ist; endlich den Herren stud. theol. H. Blanke, H. Gerber und G. Gießler für Hilfe beim Korrekturlesen und Anfertigung des Namenverzeichnisses.

Im September 1929.

W. Ruttenbeck

Privatdozent der Theologie und Leiter
des Evang.-theol. Studienhauses in Bonn

Inhaltsübersicht

(gleichzeitig als Sachregister).

Seite

Vorwort V

Einleitung: Die Aufgabe . . . . . 1—7

Gegenwartsbedeutung der Aufgabe S. 1 — Anknüpfung an die Vergangenheit S. 3 — K.s Stellung zu der Systematisierung seiner Anschauung S. 3 — Bisherige Methoden der K.-Forschung S. 4.

Erstes Buch: Der Denker 9—131

1. Kapitel: Der Lebensgang, in dem er wird . . . . 9—41

Hauptdaten seines Lebens S. 9 — Die geistige Arbeit K.s im Spiegel der von ihm benutzten Literatur S. 9 — Art seiner geistigen Arbeit S. 12 — Bedeutung des Lebens für das Denken bei K. und Kant S. 13 — Die Jugend K.s: der Vater S. 13 (Bedeutung im allgemeinen S. 13 — Phantasie S. 14 — Dialektik S. 14 — Schwermut S. 16 — Verstellungsgabe S. 19 — Frömmigkeit des Vaters S. 20) — die Braut S. 22 (Bedeutung im allgemeinen S. 22 — für die Ausbildung des Glaubensbegriffs S. 23 — indirekte Mitteilung S. 24 — Grund für die Auflösung der Verlobung und die Sünde S. 25) — K. und der „Korsar" S. 33 — der Fall Adler S. 35 — „Angriff auf die Christenheit" S. 38 — Zusammenfassung: Denker und Denken S. 40.

2. Kapitel: Die Welt, in der und wider die er kämpft 42—101

a) Der Idealismus Hegels. Hegel und Kant S. 42 — Systematisierung der Wirklichkeit — Dialektik S. 44f — Rationalisierung S. 48 — „Idealisierung" S. 50 — objektive Einstellung S. 50 — Auswirkung der Prinzipien in der Religionsphilosophie: die Philosophie Hegels als religiöse Philosophie S. 51 — Glauben und Wissen S. 51 — Gottesbegriff S. 53 — Sündenbegriff S. 54 — Versöhnung S. 55 — „Ethik" S. 56.

b) Die Gegenbewegung. Schelling S. 57. Kritik Hegels in den Münchener Vorlesungen: gegen Hegels Logik und Dialektik S. 58 — gegen das System als Ganzes S. 59 — Schellings letztes System S. 60: negative und positive Philosophie S. 61 — Realismus des religiösen Verhältnisses S. 64 — Realismus und Irrationalismus in der Gottesanschauung S. 64 — in der Christusanschauung S. 65 — Subjektivismus S. 65. — „Das Wesen der menschlichen Freiheit": die allgemeine Einstellung, Realismus und Irrationalismus S. 66 — Gottesbegriff S. 67 — Dualismus und Realismus als Ueberwindung des Monismus im Sündenbegriff S. 69. — — Aufnahme der Gedanken Schellings durch Daub S. 76. — — A. Trendelenburg S. 79: — Trendelenburg

Seite

und Schelling S. 80 — Realismus S. 80 — Irrationalismus S. 82 — Schluß der Abhandlung über Hegels dialektische Methode S. 83. — — Schleiermacher S. 83: Existentialismus in den „Reden" S. 84 — in der „Glaubenslehre" S. 87 — in der Ethik S. 88; — Einbruch der ästhetischen Linie in die „Monologen" S. 89 — in die „Reden" S. 90 — Idealismus und Realismus in der „Dialektik" S. 91 — Irrationalismus S. 94 — Anm.: Die dänische Theologie und Philosophie zur Zeit K.s S. 95ff.

Zusammenfassung: Der Realismus in seiner Verbindung mit Irrationalismus, Dualismus und Subjektivismus als Problem des Idealismus S. 99.

3. Kapitel: Die Methode seiner literarischen Wirksamkeit . . . . . 102—131

Das Problem der Pseudonymität: inhaltliche Seite des Problems S. 102 — formale Seite S.107. — — Die indirekte Mitteilung als Lösung in den Vor- und Nachworten S. 108 — in den Tagebüchern S. 112 — im „Gesichtspunkt" S. 114 — Zusammenfassung S. 115. — — Notwendigkeit der Frage nach dem Erlebnisgehalt: Schwierigkeit einer Lösung des Problems von der indirekten Mitteilung her S. 116 — Blick auf die Romantik S. 117 — auf die pseudonymen Schriften S. 118 — besonders auf die „Leidensgeschichte" der „Stadien" S. 119. — Die ästhetischen Schriften als Zeugnisse eines Schaffensdranges S. 121 — Lösung des Pseudonymitätsproblems von der Lebensdialektik der Stadien her S. 124ff. — Anm.: Die Lösung Geismars und Bohlins S. 127ff.

Zweites Buch: Das Werk 132—276

4. Kapitel: Die Urtatsache des „vor Gott" . . . . . 132—149

Hervortreten des Ausdrucks „vor Gott" S. 132 — allgemeine Bestimmung der Urtatsache S. 133.

a) Das Ich: der Begriff des „einzelnen" S. 133 — Individualismus und Sozialismus S. 134 — existentieller Individualismus als ethischer Individualismus S. 135 — als Innerlichkeit S. 136 — in Einheit mit Objektivität der Wahrheit S. 136 — als Erbauung S. 138 — als Leidenschaft und Entscheidung S. 138: Wahrheitserkenntnis als Wahrheitsentscheidung S. 139 — Das Gewissen als tiefster Grund der Existenz S. 140.

b) Der Gottesgedanke: Zusammengehörigkeit von Existenz und Gott S. 140 — Erhabenheit S. 141 — Ablehnung des Gottesbeweises S. 142 — Liebe Gottes S. 143.

Zusammenfassende Charakteristik der Urtatsache S. 144 — Die Praedestinationslehre als Veranschaulichung S. 146 — Urtatsache und christliche Gedankenwelt S. 148.

5. Kapitel: Die Stadien des Lebensweges als Entrollung der Lebensfrage . . . . . 150—171

Die ästhetische Lebensanschauung: Genuß S. 150 — Unmittelbarkeit S. 150 — Lebenskunst S. 151. — Innere Unmöglichkeit dieser Lebensanschauung: das ästhetische Leben ein Leben nach außen S. 153 — Apathie und Verzweiflung als Konsequenzen der ästhetischen Lebensanschauung S. 153f. — Uebergang S. 155. — — Die Ironie: Betonung des Ich S. 156 — berechtigte und unberechtigte Ironie S. 157 — Ironie und Ethik S. 159. — — Die ethische Lebensanschauung: Persönlichkeitscharakter (Entscheidung) S. 160f — das Absolute S. 161 —

Seite

Reue S. 161 — Rückblick: ethische und ästhetische Lebensanschauung S. 162 — Schwierigkeiten der ethischen Lebensanschauung S. 162: Persönlichkeit und Allgemeines S. 163 — das Problem der „ethischen Ausnahme“ S. 163 — Selbstauflösung der ethischen Lebensanschauung im Begriff der Reue S. 164 — die ethische Lebensanschauung als „Durchgang“ S. 165. — — Der Humor: Humor, ethisches und religiöses Stadium S. 166 — „Disjunktion“ S. 166 — Individualismus S. 166 — Humor, Ironie und Ethik S. 167 — Differenz zwischen Humor und Ironie S. 167 — Humor und Christentum S. 167 — Humor und Schuldbewußtsein S. 169 — Humor und Leiden S. 170 — Ueberbrückung der Disjunktion zwischen Zeit und Ewigkeit S. 170 — Rückblick S. 171.

6. Kapitel: Die Zuspitzung der Lebensfrage im Sündenbewußtsein . . . . . 172—183

Sünde „vor Gott“ S. 172 — Dualismus S. 172 — Existentialismus S. 172 — Irrationalismus (Sünde eine Position — Sünde und Selbstsucht) S. 173f. — Sünde als Angst S. 174 — Angst und Schwindel S. 175 — voluntaristischer Charakter der Sünde S. 175 — Universalität S. 176 — Intensität S. 177 — Erbsünde S. 177ff.: das Problem (Geschichte der Sünde und Sünde als Tat) S. 178 — Lösung des Problems S. 178f. — Notwendigkeit der Auffassung der Sünde als Tat S. 179f. — Paradoxie S. 180f. — Sündenbewußtsein als der „Bruch“ S. 181 — und doch zugleich der Zugang zum Christentum S. 182f.

7. Kapitel: Die Offenbarung als die Lösung der Lebensfrage . . . . . 184—217

1. Das Problem der Offenbarung. Veranschaulichung des Wesens der Offenbarung durch den Begriff des „Augenblicks“ (Dualismus — Transzendenzcharakter) S. 184f. — Religiosität A S. 185 — Spekulation S. 188 — Religiosität A und Religiosität B S. 190.

2. Die Wirklichkeit der Offenbarung in der Person Jesu. Grundstruktur des Christusbildes S. 191: Bejahung des Dogmas S. 191 — im Gegensatz zum philosophisch-spekulativen Beweis der Gottheit Christi S. 192 — und dem geschichtsphilosophischen Beweis Hegels S. 193 — Christus das Paradox S. 194.— — Das Christusbild im einzelnen: der erniedrigte Mensch S. 195 — der eingeborene Sohn S. 196 — Inkognito S. 197 — Paradoxie und Einheit S. 198 — Christusbild und historische Forschung (Unsicherheit jeder historischen Forschung — Bedeutung des Glaubens für die historische Forschung überhaupt — die „heilige Geschichte“ und der Glaube sensu strictissimo) S. 200ff. — Gleichzeitigkeit (Stellung des Begriffs innerhalb der Gedankenwelt K.s — Christus in der Gleichzeitigkeit als das Aergernis) S. 202ff. — Aergernis und Paradox S. 205 — Aergernis und Sünde S. 205. — — Das soteriologische Dogma: Bezeugung S. 207 — besondere Ausprägung gegenüber der Aesthetisierung des Christentums durch Betonung des Lebens Jesu S. 208 — Christus Richter und Erlöser S. 208 — Vorbild und Erlöser S. 209 — Gesetz und Evangelium S. 209 — Rechtfertigung S. 211 — Rückblick auf K.s Anschauung vom soteriologischen Dogma S. 211.

Zusammenfassung S. 212 — Stellung zur Schrift S. 212 — zum heiligen Geist S. 216.

Seite

8. Kapitel: Der Glaube als Aneignung der Lösung 218—276

1. Das Wesen des Glaubens. Glaube als Gleichzeitigkeit = Mystik S. 218 — Theozentrismus und Individualismus im Glaubensbegriff: allgemein S. 218 — besonderes Hervortreten bei der Entstehung des Glaubens S. 219 — die Paradoxie als Sicherung gegen die Verflüchtigung des Glaubensbegriffs S. 221 — Darstellung des paradoxen Charakters des Glaubens in der Bezeichnung des Glaubens als einer „Sphäre für sich selbst" S. 223 — Ausprägung des Paradoxiecharakters in der mit dem Glauben verbundenen objektiven Ungewißheit S. 224 — Innerlichkeit S. 226 — Leidenschaft S. 226 — Subjektivität und Objektivität S. 226 — Stellung zur Apologetik S. 227 — Verhältnis der objektiven Ungewißheit zur Glaubensgewißheit S. 230 — Zusammenfassung S. 232 — Katholisieren als Gefahr des K.schen Glaubensbegriffs S. 233 — aber ein Abbiegen von K.s Gesamtanschauung S. 236. — Anm.: K. und Luther S. 237 ff.

2. Die Gestaltung des Lebens durch den Glauben. Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit S. 239 — Christliche Sittlichkeit als Nachfolge Christi S. 240 — Individualismus und Theozentrismus in der Nachfolge S. 240 — Gegensatz von Christ und Welt S. 241 — Stellung des Leidens im Ganzen der Gedankenwelt K.s S. 243 — Nachfolge = Nachahmung? S. 244 — Das mit dem Ineinander von Theozentrismus und Individualismus gegebene Problem S. 244 — Verdeutlichung am entscheidenden Punkt der Nachfolge S. 245 — die „teleologische Suspension des Ethischen" als Lösung des Problems S. 246 ff. — Die entscheidende Frage: die Ethik K.s asketisch? S. 249 f. — der Glaube erhält alles wieder, aber nach dem Verzicht S. 250 ff. — innerweltliche Askese S. 254 ff. — — Veränderung der Anschauung in den letzten Lebensjahren: K. und Schopenhauer S. 256 f. — der „Angriff auf die Christenheit" S. 257 — Rückverfolgung dieser Anschauung in die frühere Zeit des Lebens S. 258 — Askese Ausprägung der ethischen Grundtendenz? S. 258 — Anm.: K.s Verhältnis zu Ibsen u. Strindberg S. 258 — Abweisung dieser Anschauung von K.s Grundanschauung aus S. 260 — Genesis der asketischen Betrachtung S. 260 — Fehlen einer Sozialethik ein Zeichen für den asketischen Zug S. 262 — Die Ethik K.s als Ethik der Spannung S. 264.

3. Der Ausblick des Glaubens. Das Christentum K.s Zukunftschristentum S. 264 — Ansätze in den ersten Tagebuchaufzeichnungen S. 265 — ewige Verdammnis und Apokatastasis S. 266 — Ausschließung der unbiblischen idealistischen Eschatologie S. 267 — Bedeutung der Eschatologie im Gesamtzusammenhang der Gedankenwelt K.s S. 268.

Zusammenfassung: K. als Prophet der Glaubensmystik S. 270.

Drittes Buch: Kierkegaard und die deutsche Theologie 277—360

9. Kapitel: Die Beziehungen K.s zur deutschen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts . . . . 277—289

Das Werk und die Wirkung S. 277 — Anm.: K. und die nordische Theologie — K. und Ritschl-Herrmann: Übereinstimmung in der realistischen Grundhaltung S. 278 f. — Verschiedenheiten in der Ausprägung des Gottesverhältnisses

Seite

und des Verhältnisses zu den Menschen S. 279 ff. — — J. T. Beck S. 282: Betonung des Existenzgedankens S. 283 — im Gegensatz gegen Hegel Wahrung der Objektivität der Glaubensgegenstände S. 283 ff. — ethische Bestimmtheit der Existenz S. 285 f. — Christentum und Welt S. 286. — — H. Cremer: Würdigung der Paradoxie des Glaubens S. 286 ff. — besonderes Hervortreten bei der Entstehung des Glaubens in der Gleichzeitigkeit mit Christus S. 288 f. — Anm.: Würdigung K.s bei Troeltsch, Schaeder, Lütgert und Wernle S. 289.

10. Kapitel: Die Theologie der Gegenwart unter der Einwirkung Kierkegaards . . . . . 290—360

Zwiefache Verwertung des K.schen Existenzgedankens S. 290 — Chr. Schrempf S. 290: die Studie „S. K.s Stellung zu Bibel und Dogma" S. 290 ff. — das Hauptwerk „S. K." S. 292 f. — Eb. Grisebach: Grisebach und Schrempf S. 293 — der Fehler K.s S. 293 ff. — K. als Wegleiter zur Lösung S. 295 f. — Herm. Diem als Bundesgenosse und Kritiker von Schrempf und Grisebach: Würdigung des „existentiellen Denkens" S. 296 ff. — Trennung von Denker und Denken als Fehler Diems S. 298 f. — Diem und Heim S. 299. — — K. Heim: Aufriß seiner Gedankenwelt S. 299 f. — die darin zum Ausdruck kommende Grundeinstellung in ihrer Übereinstimmung mit K. S. 300 f. — Ausprägung in der Glaubensanschauung S. 301 f. — in der Ethik S. 302 f. — in der Würdigung der Eschatologie S. 303. — — K. Barth und sein Freundeskreis: dualistische Grundhaltung wie bei K. S. 304 — Dialektik des Gottesgedankens S. 305 — des Christusgedankens S. 306 — des Glaubensbegriffs S. 307 — Verschiedenheit zwischen Barth und K. S. 308 — Heim als Korrektiv Barths S. 309 ff. — das Korrektiv innerhalb der Theologie Barths S. 311. — Fr. Gogarten und der K.sche Existenzgedanke S. 311 ff. — Schöpfung und Erlösung S. 313 — die Person Jesu S. 313 — E. Brunner: die „Religionsphilosophie" S. 314 f. — die Unmittelbarkeit des Wort-Glaubens S. 315 f. — Zusammenfassung: die dialektische Theologie auf dem Wege zum echten K. S. 317. — Anm.: R. Bultmann S. 317 f. — — E. Peterson: K.s „Geistesexistenz" S. 318 ff. — Paradoxie der Offenbarung? S. 320 — „dogmatische Theologie" S. 320 — katholische Tendenz S. 320 f. — K., Peterson und der Katholizismus S. 321 ff. — Anm.: Verwendung K.s in der katholischen Theologie und Philosophie S. 322 ff. — — Em. Hirsch S. 326. — P. Althaus: Spannung im Glauben S. 326 f. — im Gottesbegriff S. 327 — in der Christologie S. 328 — in der Stellung zur Schrift S. 328 — in der Sündenlehre S. 329 — in der Eschatologie S. 329 — Spannungscharakter der Heilsgewißheit S. 329 f. — „Glaubensmystik" S. 330. — W. Elert: „Dogma, Ethos, Pathos" S. 330 ff. — Diastase und Aneignung in „Der Kampf um das Christentum" S. 332 f. — aggressive Apologetik S. 333 — Spannungscharakter der christlichen Ethik S. 333 f. — Übereinstimmung und Verschiedenheit in der Eschatologie S. 334 f. — H. E. Weber: Das Ich-Du-Verhältnis des Glaubens S. 335 — Glaubensmystik als Ausdruck des „vor Gott" S. 335 f. — Glaubensmystik im Gegensatz zur Unendlichkeitsmystik S. 336 f. —

Seite

Hoffnungsmystik S. 337 — „Geschichtsphilosophie und Rechtfertigungsglaube“ S. 337 f. — Apologetik S. 338 f. — Übergang S. 339. — — T. Bohlin: Grundeinstellung (Dualismus von Erfahrungslinie und Paradoxlinie) S. 339 — Ausprägung in der Lehre von der Sünde S. 340 ff. — in der Glaubensanschauung S. 342 f. — in der Gottesvorstellung S. 344 — Zusammenfassung S. 345 — Verbindung der beiden Linien S. 345 — K. unter dem Einfluß Hegels S. 345 f. — der Glaube als „Sphäre für sich“ S. 346 f. — — Ed. Geismar als Bundesgenosse Bohlins S. 348 f — Vorbereitung der Anschauung von Bohlin-Geismar bei Petersen S. 350 f. — und Teisen S. 351 f. — Zusammenfassung S. 353 — R. Nielsen als Gewährsmann dieser Anschauung S. 353 f. — K. über Nielsen S. 355 f. — Geismar als Kritiker Bohlins S. 356 ff. — Wahrheitskern der Anschauung Bohlins S. 358 f. — ihr Fehler S. 359 f. — „Gläubiges Denken“ als Forderung K.s an die Gegenwart S. 360.

Bibliographie . . . . . 361—371

Nachtrag . . . . . 373—376

Namenverzeichnis . . . . . 377—379

Über die Art der Zitierung vgl. S. 361 Anm. 1 und S. 369 Anm. 41—44.

Einleitung.

Im deutschen Geistesleben der Gegenwart ist Kierkegaard kein Unbekannter mehr. Sein Einfluß liegt offen zutage. Nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen haben seine Gedankenwelt auf sich wirken lassen. Gelehrte wie Karl Jaspers, Eduard Spranger und Martin Heidegger sind des Zeuge. Karl Jaspers beruft sich auf Kierkegaard häufiger in seinem Werk „Psychologie der Weltanschauungen“[1]), ja man kann sagen, daß dieses Buch fast auf jeder Seite den Geist des großen Dänen zeigt. Was Spranger angeht, so ist auf dessen bekanntes strukturpsychologisches Werk „Lebensformen“[2]) hinzuweisen. Der Einfluß Kierkegaards wird hier besonders in dem Abschnitt deutlich, der nach Sprangers eigenen Worten „den Kern des Ganzen“ enthält, in dem Abschnitt, wo er von den „idealen Grundtypen der Individualität“ spricht, und zwar kommen hier vor allem die Teile in Betracht, in denen er eine Beschreibung des ästhetischen und des religiösen Menschen gibt. M. Heidegger endlich — in seinem Ringen mit den Fragen von „Sein und Zeit“[3]) — rühmt es Kierkegaard nach, daß er „im 19. Jahrhundert . . . das Existenzproblem als existentielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht“[4]), ebenso auch im Zusammenhang mit dem Phänomen des Seins das Phänomen der Zeit behandelt, sonderlich aber „das existentielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen“[5]) habe. Zwar ist er der Meinung, daß es Kierkegaard nicht gelungen sei, dem Phänomen die entsprechende „existentiale Interpretation“ zu geben, ja daß

---

[1]) Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen [2] 1922. Vgl. 13 ff. 69. 71. 75. 103. 107. 109 ff. 114 ff. 225. 245 ff. 255. 269 f. 274. 277 ff. 333. 339. 342. 357. 372. 378 f. 384. 386. 394 f. 397. 400 ff. 404 f. 406. 408. 419—432. 460. Das „Referat“, das J. S. 419—432 von K. gibt, ist allerdings nicht zutreffend, da er nämlich bewußt alles Christliche ausschaltet. Aber Th. Haecker hat völlig recht, wenn er „Hochland“ 22. Jahrgang S. 200 sagt: „.... der Heidelberger Professor Jaspers“ „hat“ „ein gut Teil seiner ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ mit Kierkegaard bestritten“.

[2]) Eduard Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit 1921. Vgl. S. 152. 230. 235.

[3]) Martin Heidegger, Sein und Zeit. Erste Hälfte. Halle 1927.

[4]) A. a. O. S. 235, Anm. 1.

[5]) A. a. O. S. 338, Anm. 1. S. auch den Hinweis auf die Behandlung des Angstphänomens bei K. (a. a. O., S. 190 Anm. 1).

ihm letztlich „die existentiale Problematik ... so fremd“ geblieben ist, „daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht“[6]); aber es ist doch sichtbar, daß er Kierkegaard entscheidenden Einfluß auf seine Gedankenwelt verstattet. Die Bedeutung, die Kierkegaard für Heidegger hat, ist aber nicht nur deshalb bemerkenswert, weil damit der Einfluß des großen Dänen auf einen führenden Philosophen der Gegenwart offenbar ist, nicht zuletzt zeigt sich doch eben dadurch, daß die Wirkung Kierkegaards in der Jetztzeit selbst über die konfessionellen Schranken hinüberreicht. Und Heidegger ist nicht der einzige katholische Denker, bei dem der Einfluß Kierkegaards festzustellen ist; ganz deutlich ist die Abhängigkeit bei dem Konvertiten Theodor Haecker[7]). Dieser hat eine ganze Reihe von Übersetzungen Kierkegaardscher Schriften geliefert. Das Ziel aber, das er dabei im Auge hat, ist offenbar nicht zuletzt, die Gedanken Kierkegaards fruchtbar zu machen für die katholische Geisteswelt. Er zieht daher Verbindungsfäden von Kierkegaard zu dem Manne, als dessen Schüler er sich augenscheinlich fühlt, zu dem englischen Konvertiten H. Newman[8]). Neben Haecker stehen Romano Guardini[9]) und Ernst Michel[10]). Allein, den bedeutendsten Einfluß übt Kierkegaard in der Gegenwart fraglos auf die protestantische Theologie aus, sei es nun, daß man seine Gedanken unmittelbar fruchtbar zu machen versucht für das eigene System, sei es, daß man sie nur teilweise sich auswirken lassen will, da man in ihnen doch letzten Endes eine Verkrümmung des evangelisch-neutestamentlichen, des reformatorischen Erbgutes erblickt, sei es, daß man die eigene Anschauung im geraden Gegensatz zu Kierkegaard entwickelt. Die Auseinandersetzung innerhalb

[6]) A. a. O. S. 235 Anm. 1. Weil K. „unter der Botmäßigkeit Hegels ... steht ... ist von seinen ‚erbaulichen‘ Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen — die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen“.

[7]) Die Schriften von Haecker, Übersetzungen von Werken K.s und Arbeiten über K., s. im Literaturverzeichnis.

[8]) Vgl. Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent) von John Henry Kardinal Newman. Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker. München 1921. Auf das Verhältnis K.s zu Newman machte übrigens früher schon H. Höffding aufmerksam (vgl. Danske Filosofer 1909, S. 170).

[9]) R. Guardini, Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen in „Die Schildgenossen. Herausgegeben von Josef Außem und Romano Guardini“ 6. Jahrg. März 1926, Heft 2, S. 125 ff. (bes. 127 ff.) und R. G., Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. K.s im „Hochland“ 24. Jahrg. 7. Heft 1926/27. S. 12 ff.

[10]) Ernst Michel, Erneuern wirst du das Antlitz der Erde in „Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch. Herausgegeben von Ernst Michel“ 1923, S. 266 ff. (bes. 272. 278 ff.). Vgl. auch Rob. Grosche, Der Kolosserbrief in Homilien erklärt 1926 (in „Neutestamentl. Predigten, herausgegeben von Th. Soiron“), eine katholische Schrift, die sehr von Barth beeinflußt ist.

der protestantischen Theologie der Gegenwart ist zu einem großen Teil eine Auseinandersetzung mit den Gedanken Kierkegaards. Ich brauche nur Namen wie Karl Barth und Karl Heim zu nennen; aber auch so verschiedenartige Männer wie Paul Althaus, Werner Elert, Emanuel Hirsch, Hans Emil Weber und Erik Peterson gehören hierher. Wer die neueste Theologie verstehen will, der muß Kierkegaard verstehen[11]). Die theologische Frage der Gegenwart ist eben wesentlich die Frage nach der theologischen Bedeutung Kierkegaards.

Einen Beitrag zu dieser Frage will auch die vorliegende Arbeit bieten. Sie wird darum in einen Schlußteil münden, der die Stellung Kierkegaards innerhalb der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland zum Gegenstand hat. Wir nehmen damit die Frage auf, die bereits in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts für seine Zeit von dem Manne feinsinnig behandelt worden ist, der das große Verdienst hat, Kierkegaard in Deutschland zuerst bekanntgemacht zu haben: von dem Halberstädter Pastor Albert Bärthold[12]). Und neuestens sind es neben dem besten Kenner Kierkegaards in Deutschland, Em. Hirsch, vor allem H. E. Weber[13]), Torsten Bohlin und in seiner Art auch Eduard Geismar gewesen, die durch eine mehr oder minder kritische Untersuchung der Gedankenwelt Kierkegaards deren Fruchtbarkeit für die theologischen Fragen der Gegenwart zu erweisen versuchten.

Die Aufgabe, die damit vor uns steht, ist aber recht eigentlich nur dann zu lösen, wenn eine deutliche Anschauung vorhanden ist von den Grundgedanken, die das Ganze der Gedankenwelt Kierkegaards bestimmen; es gilt, die leitenden „Ideen", die leitende Idee klar herauszustellen. Das aber heißt nichts anderes, als daß der Ver-

[11]) Während des Abschlusses des Manuskriptes erscheint Walter Künneth, Die Lehre von der Sünde, dargestellt an dem Verhältnis der Lehre S. K.s zur neuesten Theologie 1927.

[12]) Wie die skandinavische Forschung über die Arbeiten Bärtholds urteilt, mögen folgende Worte des Schweden Rudin zeigen: „In diesen zwei kleinen Arbeiten" (genannt sind: „S. K., eine Verfasserexistenz eigener Art" 1873 u. „Noten zu S. K.s Lebensgeschichte" 1876) haben wir vielleicht den besten Auszug aus K.s Verfasserschaft und die treueste Wiedergabe seines Bildes, die es bisher gibt" (W. Rudin, S. K.s Person och Författarskap. Ett Försök 1880 S. 10. vgl. 12). S. auch den Dänen Chr. Jensen, S. K.s religioese Udvikling 1898 S. IV. B.schen Einfluß verrät bes. die Schrift des Norwegers V. Sommerfelt, S. K. 1922 (s. S. 103. 180. bes. 192 f.). Vgl. auch die Bemerkungen Barfods über B. in E. P. 1848 S. VII f.

[13]) Vgl. bes. Webers Studie „Zwei Propheten des Irrationalismus Joh. G. Hamann u. S. K. als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens" (N. K. Z. 1917. 1. Heft S. 23 ff. u. 2. Heft S. 77 ff.). Wesentlich eine Auseinandersetzung mit der Kierkegaard-Auffassung dieser Schrift ist Torsten Bohlin, S. K.s etiska Åskådning 1918; vgl. 313 f. (S. auch Bohlin, S. K. u. das religiöse Denken der Gegenwart 1923, S. 62.)

such gemacht werden muß, die innere Systematik der Gedankenwelt Kierkegaards aufzuzeigen, von einem Einheitspunkt aus die innere Struktur des Ganzen zu erweisen, das Ganze als großen in sich zusammenhängenden, eine Einheit bildenden Organismus darzustellen. Aber ist Kierkegaard denn nicht der geschworene Feind aller Systematik? Fraglos, er würde sich mit aller Macht gewehrt haben, wenn er es erlebt hätte, daß man seine „Gedanken" in ein „System" zu bringen versuchte — wie er sich ja immer gefürchtet hat, einmal in die Hände der „Privatdozenten und Professoren" zu fallen[14]). Allein, vielleicht gilt von Kierkegaard in nicht geringerem Maße, was Reinhold Seeberg einmal von Luther sagt: „Gewiß war Luther kein Systematiker, aber er besaß eine einheitliche Denkkraft, um die ihn mancher Systematiker beneiden könnte"[15]). Luthers Gesamtanschauung hat ihren Einheitspunkt, — und auch Kierkegaards Gedankenwelt wird desselben nicht entbehren. Überschau, Zusammenschau, Systematik!

Und doch, kann man wirklich bei Kierkegaard von einer Gesamtanschauung, deren Vorhandensein die systematische Betrachtung ja irgendwie voraussetzen muß, sprechen? Hat Kierkegaard sich nicht entwickelt, hat er nicht im Laufe der Zeit Wandlungen durchgemacht? Wir stehen damit vor einer wichtigen Frage der Kierkegaard-Forschung, vor der Frage nach dem Verhältnis von systematischer und genetischer Betrachtungsweise.

Es gibt in der Kierkegaard-Forschung zwei verschiedene Methoden, die angewandt worden sind, um die Gedankenwelt Kierkegaards zu fassen. Die eine ist die der biographischen Einzeluntersuchung, die andere besteht eben in der systematisch-überschauenden Gesamtbetrachtung. Den ersten Weg gehen vor allem Ed. Geismar, P. A. Heiberg und Christoph Schrempf; als Vertreter der zweiten Methode ist besonders T. Bohlin zu nennen.

Was die erste der beiden Methoden angeht, so ist einfach gar nicht zu leugnen — und dem, der die dänischen Quellen kennt,

---

[14]) Statt vieler Beweise nur eine Tagebuchnotiz; sie ist „Wehmut" überschrieben: „Da wird irgendwo in einem Liede von dem Reichen gesagt, daß er einen Schatz sammle mit großer Mühe und ‚weiß nicht, wer ihn erben soll': so werde ich, intellektuell, ein nicht so kleines Kapital hinterlassen; ach, und ich weiß zugleich, wer mich beerben soll, er, die Gestalt, die mir so ungeheuer zuwider ist, er, der doch bislang alles Bessere geerbt hat und fernerhin erben wird: der Dozent, der Professor. Und selbst wenn ‚der Professor' dieses zu lesen bekäme, das würde ihn doch nicht aufhalten, nicht bewirken, daß das Gewissen ihm schlüge, nein, auch das würde doziert werden. Und wiederum diese Bemerkung, wenn der Professor sie zu lesen bekäme, sie würde ihn nicht aufhalten, nein, auch sie würde doziert werden" (E. P. 1852, 230).

[15]) Reinhold Seeberg, Dogmengeschichte [3] IV S. 342. Vgl. auch bes. Holl, Luther [4]. [5]. 117 Anm. 2: „Die jetzt sprichwörtlich gewordene Redensart ‚Luther war kein Systematiker' deckt zumeist nur die Bequemlichkeit, es ernsthaft mit dem Nachdenken über Luthers verschieden klingende Aussagen zu versuchen".

wird das mit besonderer Deutlichkeit offenbar —: die leitende Idee dieser Betrachtungsweise hat ihr unübersehbares Recht; Kierkegaard hat sich in der Tat gewandelt, indem er sich entwickelte. Aber wenn man sich die Arbeiten jener Forscher etwas genauer ansieht, dann merkt man doch mit ebenso großer Deutlichkeit, wie auch sie immer wieder auf das Vorhandensein einer einheitlichen Grundlage der Gedankenwelt Kierkegaards, irgendwie auf einen Einheitspunkt geführt werden. Besonders interessant und wertvoll scheinen mir in dieser Beziehung die minutiösen Untersuchungen P. A. Heibergs zu sein[16]).

Die Untersuchungen Heibergs sind mühsame psychologisch-mikroskopische Arbeiten; von Tagebuchaufzeichnung zu Tagebuchaufzeichnung schreitet er langsam fort, jedesmal versuchend, den wirklichen Sinn der einzelnen Worte durch eine genaue, bis ins kleinste gehende Betrachtung herauszustellen. Auf Grund dieser psychologischen Klein- und Feinarbeit, die ihn wohl immer wieder „etwas Neues“[17]), ein neues Moment im Entwicklungsgang Kierkegaards entdecken läßt, ist er nun dahin geführt worden, als besonders „charakteristisch“ „für die Entwicklungsgeschichte Soeren Kierkegaards“ das „Phänomen der Antizipation“ zu erkennen.

Was ist der Sinn der Antizipation? Heiberg ist der Meinung, daß es bei Kierkegaard so sei, daß er zunächst im „Phantasiemedium“ besitze, was erst später „zur Realisation im Medium der Wirklichkeit“ komme[18]). Die „ideelle Lösung“ steht längst vor ihm, ehe er sie als „faktische“ Lösung annimmt[19]); vor allem sind die Pseudonyme „Dichter und Denker“, die das Resultat, wohin eine „langsame Entwicklung“ erst führt[20]), vorwegnehmen[21]). Nun sind wir zwar nicht der Meinung, daß der Reflexion, wie es nach dieser Anschauung der Fall ist, eine gewisse Vorrangstellung vor dem Erleben bei Kierkegaard zukommt, aber es ist doch lehrreich zu sehen, wie ein Forscher, der so großes Gewicht auf die Tatsache der Entwicklung legt, zur Annahme eines Begriffes kommt, der nichts anderes besagt, als daß

[16]) P. A. Heiberg, S. K.s religioese Udvikling. Psykologisk Mikroskopi 1925; vgl. auch Bidrag til et psykologisk Billede af S. K. i Barndom og Ungdom 1895; En Episode i S. K.s Ungdomsliv 1912 und Et Segment af S. K.s religioese Udvikling 1918. — Eine Würdigung der Arbeiten Heibergs bietet E. Geismar, Omkring Kierkegaard II (Teol. Tidsskrift 1927 S. 177 ff.); vgl. auch den Nachruf V. Kuhrs Pap X[3] S. VII ff.

[17]) Der Ausdruck findet sich häufiger bei H.; vgl. S. K.s religioese Udvikling 55. 75. 95. — Etwas auffällig ist der vielfache Gebrauch des Ausdrucks „es kann kein Zweifel darüber sein, daß . . .“, vgl. Et Segment 65. 68. 74. 76. 80. 105. usw. usw. Hier offenbart sich die „vermeintliche“ Sicherheit psychologischer Untersuchung.

[18]) S. K.s religioese Udvikling S. 255, vgl. 102.

[19]) A. a. O. S. 252, vgl. 105. 141. 228. 246.

[20]) A. a. O. S. 147, vgl. 152.

[21]) A. a. O. S. 133, vgl. auch Geismar II (dänische Ausgabe), S. 116.

Entwicklung, die zu „etwas Neuem“ führen soll, letzten Endes immer nur Entfaltung, Klärung eines Vorhandenen bezeichnet[22]). Und was das einzelne angeht, so macht z. B. Heiberg darauf aufmerksam, daß der für Kierkegaard charakteristische Sündenbegriff schon 1836 und sein Glaubensbegriff schon 1843 nachzuweisen sei[23]). Die These von der Antizipation zeigt somit deutlich in die Richtung einer überschauenden Betrachtung, in die Richtung der Annahme eines Einheitspunktes. Die genetische Betrachtung drängt auf die systematische hin.

Aber nun darf es doch wieder nicht so sein, daß die genetische Betrachtungsweise völlig durch die systematische verdrängt wird; die genetisch-biographisch-psychologische Methode hat ihr unveräußerliches Recht. Es geht nicht an, eine Darstellung der Gedankenwelt Kierkegaards geben zu wollen, ohne sein Leben, seine Persönlichkeit, ohne die Denkerindividualität in entscheidender Weise in Rücksicht zu ziehen. Das bedeutete nichts weniger, als die Andeutungen, die Kierkegaard selber augenscheinlich für ein Verständnis seiner Gedankenwelt gibt, für nichts achten. Ist es von ungefähr, daß er in einer Schrift, die eine spezifisch philosophische Frage behandelt, in der in seinen Tagebüchern enthaltenen Schrift „Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est“, in der „Einleitung“, eine eingehende Schilderung seines persönlichen Seins gibt?[24]) Dazu sagt er einmal: „..... deshalb wird man just einmal nicht bloß meine Schriften, sondern gerade mein Leben, die intrigante Heimlichkeit der ganzen Maschinerie studieren und studieren. Ich wage auch, dafür einzustehen, daß da kaum irgendein Diplomat ist, der eine so gute Überschau über eine Zeit hat, während er dabei unten auf der Straße steht und sieht jede Einzelheit, wie ich...“ (Pap VIII[1] A 424). Schließlich vergegenwärtige man sich, daß es gerade ein Vertreter der systematischen Betrachtung, Bohlin, gewesen ist, der ein Buch mit dem Titel geschrieben hat

---

[22]) Vgl. auch, was H. Herrigel „Zw. d. Zeiten“ 1927 Heft 4, S. 333 über die Entwicklung der Theologie Wilhelm Herrmanns sagt.

[23]) A. a. O. S. 255; s. ebenfalls Geismar I (deutsche Ausgabe), S. 29: „... die ganze Grundanschauung K.s, wie sie in seiner Lehre vom Paradox ausgedrückt ist“, findet sich „schon im Jahre 1835“. Vgl. vor allem auch die Bemerkungen Drachmanns in dem Aufsatz „S. K.s Papirer“ (Udvalgte Afhandlinger 1911), S. 188 ff. Drachmann betont stark die Wandlung, die K. durchgemacht hat, aber er hat doch auch ein offenes Auge für das, was stets gleich geblieben ist: „...im Hinblick auf die theoretische Seite von K.s Geistesentwicklung gibt es keinen wirklichen Bruch zwischen dem früheren und dem späteren... K. hat niemals davon losgelassen, daß Philosophie und Christentum unvereinbar sind, daß nur die Wahrheit Wert hat, die persönlich angeeignet ist und für die das Leben jemandes Ausdruck ist; daß es deshalb gilt, sich nach innen zu wenden, ‚sich selbst zu erkennen‘, wie das in den Jugendaufzeichnungen ausgedrückt wird...“ (a. a. O. S. 195).

[24]) Vgl. Pap IV B 1, S. 104 ff. (s. auch 2, 80).

„Soeren Kierkegaards Leben und Werden“ [25]). Der Weg zum Verständnis der Gedankenwelt Kierkegaards geht über das Verständnis seiner Persönlichkeit im Zusammenhang seines Lebens. Es besteht ganz unverkennbar ein enger Zusammenhang zwischen der Persönlichkeit, dem Leben Kierkegaards und seinem Denken. Das Denken Kierkegaards ist in hervorragendem Maße das Denken des Denkers. Dieser innige Zusammenhang zwischen Denker und Denken muß gewürdigt werden auch innerhalb der systematischen Betrachtung, ja er muß hier eine entscheidende Bedeutung erhalten, eine Bedeutung, die wahrlich nicht geringer sein darf als es die ist, die die Vertreter jener Methode eben dieser überhaupt zuerkannt wissen wollen. Wie kann das geschehen? Nicht anders als so, daß gerade durch die Betrachtung der Denkerindividualität der Gesichtspunkt eröffnet wird, unter dem die ganze Gedankenwelt geschaut werden muß.

Eben jener Einheitspunkt, von dem wir sprachen, — er wird gefunden von einer Vergegenwärtigung der Denkerpersönlichkeit aus.

Die Betrachtung Kierkegaards als des christlichen Denkers der Zugang zur systematischen Darstellung seiner Gedankenwelt, seines Denkens, seines Werks.

---

[25]) S. K.s Leben und Werden. Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen von D. Torsten Bohlin. Im Einvernehmen mit dem Verfasser übersetzt von Peter Katz. 1925.

Erstes Buch.

Der Denker.

1. Kapitel.

Der Lebensgang, in dem er wird.

Kierkegaards Leben ist nicht reich an äußeren Geschehnissen. Soeren Aabye Kierkegaard wurde geboren am 5. Mai 1813 in Kopenhagen als siebentes Kind des damaligen Wollwarenhändlers Michael Pedersen Kierkegaard und seiner zweiten Frau Anne Soerensdatter, geb. Lund. 1830 wurde er aus der Schule entlassen und bezog die Universität seiner Vaterstadt, um Theologie zu studieren. Nachdem im Jahre 1838 sein Vater gestorben war, bestand er 1840 sein theologisches Examen mit Auszeichnung. Am 10. September des gleichen Jahres verlobte er sich mit Regine Olsen, löste aber am 10. Oktober des folgenden Jahres die Verlobung wieder auf; kurz vorher hatte er den Grad eines Magister artium erworben. Ein Amt hat er nie bekleidet. Als freier Schriftsteller wohnte er immer in Kopenhagen, nur daß er vier Reisen nach Berlin unternahm, das eine Mal, um Schelling zu hören. Im Jahre 1845 wurde er in einen Streit mit dem in Kopenhagen erscheinenden Witzblatt „Der Corsar" verwickelt, und am Ende seines Lebens führte er einen scharfen Angriff wider die dänische Kirche. Er starb am 11. November 1855 unverheiratet im Frederikshospital in Kopenhagen. Er ist also nur 42 Jahre alt geworden.

Und doch birgt dieses Leben, das nicht reich ist an äußeren Begebenheiten, das darin weit zurücksteht hinter anderen, das abbricht, wo andere auf dem Höhepunkt stehen, das, von außen gesehen, einfach, gewöhnlich, tatenlos sich darstellt, in seinem kurzen Verlauf den Reichtum, die Mannigfaltigkeit einer Gedankenwelt fast ohnegleichen. „O, Denken ist meine Lust, Produzieren mein eigentliches Leben" (Pap X[1] A 413). Sein ganzes Leben galt seiner geistigen Arbeit, seiner Tätigkeit als Schriftsteller. Die Werke, die er schrieb, umfassen vierzehn Bände[1]), und

[1]) Der in den Werken vorliegende Text ist gewonnen auf Grund der Originalmanuskripte, der Entwürfe und der von K. selber besorgten Aus-

von seinen Tagebüchern sind bisher ebenfalls vierzehn Bände in kritischer Ausgabe erschienen[2]). Eine ungewöhnlich große Literatur muß er bewältigt haben[3]). Die Liste, die für die Auktion seiner Bücher am 8. April 1856 zusammengestellt wurde, umfaßt

---

gabe sowie der in einzelnen Fällen noch vorhandenen Korrekturbogen zu dieser. Auf diese Weise war es möglich, einen Text zu erreichen, „der sogar stellenweise besser ist als der von K. selbst dargebotene" (vgl. A. B. Drachmann, Textkritik, anvendt paa S. K.s Skrifter, S. 154 in Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 154 ff. Der Aufsatz handelt über die textkritischen Fragen, die bei der Herausgabe der Werke K.s auftauchten und zeigt, mit welcher wissenschaftlichen Akribie die Herausgeber vorgingen.)

[2]) Über alle den handschriftlichen Nachlaß K.s betreffenden literarkritischen Fragen orientiert A. B. Drachmann, S. K.s Papirer (in Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 175 ff.). Der Nachlaß hat die mannigfaltigsten Schicksale gehabt. Nach K.s eigener Bestimmung sollte er seiner früheren Verlobten zufallen. Deshalb boten ihn auch nach K.s Tode seine Erben Frau Schlegel an. Doch diese schlug das Anerbieten aus. So kamen die Papiere in die Hand von K.s Neffen, dann zu seinem Schwager in Kopenhagen, bis sie schließlich K.s Bruder, der Bischof P. C. K. in Aalborg, übernahm. Dieser wiederum übergab sie im Jahre 1875 der Königl. Universitätsbibliothek in Kopenhagen, die nun seitdem das Verfügungsrecht über den Nachlaß besitzt (vgl. auch Pap I, S. VIII). Es existieren — s. das Literaturverzeichnis — zwei Ausgaben der „Papirer", eine abgeschlossene ältere, von Barfod und später von Gottsched besorgte und eine neuere, noch im Erscheinen begriffene, deren Herausgeber P. A. Heiberg, V. Kuhr und neuerdings auch E. Torsting sind. H. P. Barfod war Amanuensis des Bischofs K. und erhielt als solcher im Jahre 1865 Zugang zu den Papieren (vgl. auch E. P. 1848 S. VI). Er verfaßte zunächst ein ausführliches Verzeichnis sämtlicher ihm vorliegenden Papiere und machte sich dann an die Herausgabe. K. selber hatte nach einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1848 bestimmt, daß Rs. Nielsen seine literarische Hinterlassenschaft einmal herausgeben sollte. Barfod fand diese Notiz auch bereits 1865. Aber erst zehn Jahre später machte man Nielsen Mitteilung von dieser Tatsache, und der Bischof bot ihm an, die Herausgeberschaft zu übernehmen. Inzwischen waren aber schon drei Bände erschienen, und der vierte befand sich im Druck. Es ist demnach erklärlich, daß N. das Angebot ablehnte. — Durch den ersten Herausgeber Barfod ist eine große Verwirrung in den Papieren entstanden. B. schrieb die Manuskripte nicht ab, sondern schickte sie als solche einfach in die Druckerei; die Vorbereitung für den Druck bestand darin, daß er rücksichtslos aus den Papieren Stücke herausschnitt, damit andere überklebte, gewisse Partien ausließ bzw. vernichtete und wieder andere „verbesserte". Bei einer solchen „Bearbeitung" gingen natürlich wichtige Aufzeichnungen verloren; vor allem ist das der Fall bezüglich der ersten Jahre. Es ist nur gut, daß wir jenes Verzeichnis der einzelnen Papiere von B.s Hand noch besitzen. Auf die Weise können wir jedenfalls noch feststellen, w a s uns verlorengegangen ist. Die Unzuverlässigkeit des B.schen Textes wird dadurch noch größer, daß B. die oftmals sehr undeutliche Schrift K.s nicht immer richtig entzifferte. Schließlich ist zu berücksichtigen, daß es das Ziel B.s war, einen möglichst lesbaren Text zuwege zu bringen. (Vgl. auch die scharfe Abrechnung mit B. bei Heiberg, Bidrag til en psykologisk Billede af S. K., S. 129 f. ad Anm. 21). — Ganz anders faßte der zweite Herausgeber, der deutsche Theologe und Schüler Becks Gottsched, seine Aufgabe an. G., der eigens zu dem Zwecke, die Papiere herausgeben zu können, dänisch lernte, hatte als deutscher Forscher den nötigen Respekt vor den Quellen. „... sein Text macht, wenn

nicht weniger als 2197 Nummern![4]) Theologie, Philosophie, schöne Literatur und Volksmärchen sind vertreten. Kierkegaard besaß ungefähr 40 Bände Kirchenväter, teilweise in der großen Benediktinerausgabe. Von katholischer Literatur ist vor allem Görres vor-

---

er auch um der Lesbarkeit willen etwas bearbeitet und in den ersten Bänden nicht ohne Lesefehler ist, im ganzen einen zuverlässigen Eindruck." Vor allem „führte er eine vernünftige und planmäßige Ordnung des Stoffes durch, indem er ‚die Journale' im Zusammenhang Jahr für Jahr abdruckte und den Rest — lose Papiere, Entwürfe zu Schriften — als Anhang gab, gleichfalls Jahr für Jahr... Alles in allem muß gesagt werden, daß es ein Glück war, daß die Herausgabe der letzten Bände der ‚nachgelassenen Schriften' in so gute Hände gekommen war. Was bei G. fehlt, sind — außer genauer Angabe aller Abweichungen von den Originalen — vor allem erläuternde Noten; mit ihnen ist er sehr sparsam" (Drachmann a. a. O. S. 179). — Die neue Ausgabe bietet den Stoff in drei Abteilungen: A die persönlichen Aufzeichnungen, die eigentlichen Tagebuchnotizen; B die Manuskripte, die die Schriftstellerei betreffen; C die Bemerkungen, die das Studium und die Lektüre angehen. Innerhalb jeder Gruppe ist die Ordnung chronologisch. Der Versuch, das Original möglichst genau wiederzugeben, kommt z. B. darin zum Ausdruck, daß die Orthographie K.s nicht berichtigt ist und auch die meisten von K. gebrauchten Abkürzungen beibehalten sind: z. B. K. für Kirche oder etwa m:H:t: = „med Hensyn til", „mit Hinsicht auf" (das griechische χ, das K. als Abkürzung für Christus, Christentum, christlich gebraucht, ist nicht beibehalten; vgl. Pap I S. XX). „Einer der wesentlichsten Vorzüge bei der neuen Ausgabe sind die hinzugefügten Noten"; sie enthalten Hinweise auf Parallelen in den Tagebüchern und den Werken sowie Notizen betreffs der Literatur, auf die von K. Bezug genommen wird, u. a. Der Anhang, der jedem Band hinzugefügt ist, bietet eine eingehende Beschreibung der Manuskripte und die erforderlichen textkritischen Erläuterungen. Die Angaben sind so genau und vollständig, daß der Leser dieser Ausgabe gleichsam das Original liest. Mit Recht nennt darum Drachmann das Werk „ein Muster, wie eine literarische Hinterlassenschaft von einem solchen Umfang und einer solchen Bedeutung veröffentlicht werden muß" (a. a. O. S. 185).

[3]) Betreffs der Literaturbenutzung K.s weist Prof. Niels Munk Plum, Lidt om S. K.s Citationsmaade (in Teol. Tidsskrift 1927), S. 42 ff. an dem ersten Kapitel von „Begriff der Angst" nach, daß, wenn K. Tertullian, Augustin, die symbolischen Bücher, Schleiermacher, Bretschneider, die Föderaltheologie zitiert, er nicht unmittelbar die Quellen nachgeschlagen, sondern sich vielmehr nach einem Kompendium gerichtet hat, nämlich nach Hases Hutterus redivivus. Das Kompendium half dem Gedächtnis nach. Vgl. Pap V B 56,7 Anm.: „Der Leser muß entschuldigen, daß ich so zitiere. Der Gedanke ist mir immer die Hauptsache gewesen, aber da ich niemals ein anderes Exzerpt benutzt habe als mein Gedächtnis, so kann ich ihn nicht wiederfinden, ohne große Beschwerde, die die Mühe nicht lohnt". Eine Zusammenstellung der von K. häufiger genannten Autoren gibt W. Rodemann, Hamann und Kierkegaard (Erlanger Dissertation 1922), S. 22 ff.

[4]) Vgl. „Fortegnelse von Dr. Soeren A. Kierkegaards efterladte Bogsamling, som bortsälges ved offentlig Auction Tirsdagen den 8 de April 1856 og fölgende Dage". Die folgenden Angaben sind entnommen Carl Koch, S. K. og Emil Boesen. Breve og Indledning med et Tillaeg 1901, S. 68 ff.; eine Übersetzung der in Betracht kommenden Stelle s. bei W. Rodemann a. a. O., S. 18 ff.

handen; besonders sei sein „Athanasius“ und seine „Geschichte der christlichen Mystik“ genannt. Von Mystikern finden sich Thomas a Kempis, Tauler und Suso, Deutsche Theologie, Guyon, Silesius, Arndt, Fénelon usw. Dazu kommt Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte, Ketzer-Lexikon, Naturgeschichte des Mönchtums, Legenden der Heiligen. Von Predigten besaß er eine große Anzahl, besonders Luthers Postillen in einer dänischen Auswahl und die Predigten Mynsters. Selbst Abraham von Santa Clara in 22 Bänden nannte er sein eigen. Die philosophische Abteilung seiner Bibliothek enthielt vor allem griechische und deutsche Namen; im Mittelpunkt stehen Sokrates und Hegel; von diesem finden sich sämtliche Hauptwerke[5]). Ebenso besaß er Spinozas gesammelte Werke, Trendelenburg, Schopenhauer und Kants „Kritik der reinen Vernunft“ sowie „Kritik der Urteilskraft“; nicht zuletzt gehörten ihm auch Hamanns Werke in der Ausgabe von Roth[6]). Auch theosophische Schriften finden sich: Böhme, Svedenborg und Baader. Was die schöne Literatur angeht, so sind natürlich die dänischen Schriftsteller stark vertreten. Daneben findet sich englische Literatur, Shakespeare, Byron, Shelley u. a.; aber bezeichnenderweise in deutscher Übersetzung, denn Kierkegaard sprach nicht englisch (vgl. Pap V B 72, 28)[7]). Den überwiegenden Teil dieser Gruppe aber macht die deutsche Literatur aus, besonders aus der Zeit Goethes und der Romantik. Gegenüber 100 Bänden dänischer stehen 250 Bände deutscher Literatur. Und schließlich die Gruppe, die Märchen und Volkssagen enthält: griechisch-römische, ungarische, holländische, irische und deutsche Sagen, 1001 Nacht, Grimms Märchen; altenglische, schwedische, deutsche und serbische Volkslieder.

In seiner geistigen Arbeit gönnte er sich nur wenig Erholung; fast die einzige Ausspannung bildete sein täglicher Spaziergang; dazu kamen seine Wagenfahrten in die Umgebung von Kopenhagen[8]) sowie der häufige Besuch des Theaters[9]). Aber auch diese Zeit benutzte er doch recht eigentlich für seine Arbeit; er „meditiert“, um, wenn er heim kommt, an einem der Schreibtische, die in jedem seiner zehn Zimmer großen Wohnung standen, — am

---

[5]) Immer wieder wird W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie (11 Bände) erwähnt, vgl. z. B. Pap. IV B S. 145. Auch Hegel hat dieses Buch benutzt, vgl. z. B. Werke III, S. 501.

[6]) Vgl. dazu Pap I A 100 (s. Anmerkung der Herausgeber).

[7]) Wenn K. auch deutsch las, so machte ihm doch das Sprechen Schwierigkeiten (vgl. H. Bröchner, Erindringer om S. K. [Det nittende Aarhundrede. Maanedsskrift for Literatur og Kritik 1877], S. 344).

[8]) Plastisch geschildert nach den Quellen bei A. Bärthold, Noten zu S. K.s Lebensgeschichte 1876, S. 101 f. Vgl. auch Kierkegaardske Papirer. Forlovelsen. Udgivne for Fru Regine Schlegel af Raphael Meyer 1904 (Abkürzung: Forl.), S. 57 u. Bröchner a. a. O. S. 347.

[9]) Vgl. 10, 36. S. auch W. Rudin, S. K.s Person och Författarskap. Ett Försök I (einzig erschienener Band) 1880, S. 20 f.

Abend bei hellerleuchteter Wohnung (3, 185) — seine Gedanken niederzuschreiben; oftmals ist alles schon so weit durchdacht, daß er die betreffenden Partien selbst „in der stilistischen Form" „auswendig kann" (Pap VII¹ A 106); seinem Freund Emil Boesen gibt er einmal den Rat: „Wenn du spazieren gehst, dann lasse du die Gedanken unbestimmt flattern, um dich herum stöbernd, dich jetzt an einem, jetzt an einem anderen versuchend. So soll man seinen Haushalt einrichten"[10]). Auf diese Weise ist es dann auch erklärlich, daß er das große Werk „Entweder — Oder", „Rump und Stump in elf Monaten geschrieben" hat (Pap VII A 92). Aber das ging nicht immer so: „Mit ‚In vino veritas' will es nicht gehen. Ich schreibe das einzelne um und um, aber es stellt mich nicht zufrieden. Im Grunde glaube ich, daß ich zu sehr über diese Sache nachgedacht und damit meine Stimmung etwas unfruchtbar gemacht habe..." (Pap V A 109)[11]). Sein Leben war sein Denken. Man kann ihn in dieser Beziehung vielleicht nur mit Kant vergleichen.

Aber die Übereinstimmung mit dem großen Königsberger umschließt doch unmittelbar eine unverkennbare Verschiedenheit. Und zwar ist diese Verschiedenheit in jener Tatsache enthalten, daß bei Kierkegaard Person, Leben und Denken eine untrennbare Einheit bilden[12]). Während die Philosophie Kants im Grunde unabhängig ist von seinem Leben, sein Denken offenbar in keiner unmittelbaren inneren Beziehung steht zu seinem Leben und seiner Persönlichkeit, ist bei Kierkegaard eine solche Beziehung gerade in besonderer Weise bezeichnend.

Wichtig ist vor allem die Jugend Kierkegaards[13]). Sie ist wesentlich bestimmt durch den Vater[14]). Überhaupt spielt d e r V a t e r im Leben Kierkegaards eine hervorragende Rolle. Ihm schuldet er „menschlich gesprochen alles" (Pap IX A 71)[15]). „...seit jenem 9. August 38" (dem Todestage des Vaters) denkt er „jeden Tag" an ihn (99). Selbst als er von König Christian VIII. in Audienz

[10]) Carl Koch, S. K. og Emil Boesen, S. 66.

[11]) Zu dem Ganzen vgl. die einfühlende Schilderung bei T. Bohlin, S. K.s Leben und Werden, S. 145 ff.

[12]) Vgl. auch die „Introduktion" zu der Abhandlung „Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschlagen lassen?", s. 10, 103 ff.

[13]) Eine gute Materialsammlung bietet V. Ammundsen, S. K.s Ungdom, hans Slaegt og hans religioese Udvikling 1912. Kritische Bemerkungen dazu bei Em. Linderholm, S. K.s Barndom och Ungdom (Bibelforskeren 1915, S. 225 ff.). Vgl. auch J. Himmelstrup, S. K.s Sokrates-Auffassung 1927, S. 105 ff. Zum ganzen Leben K.s s. bes. die lebendige Schilderung von H. Bröchner, Erindringer om S. K. Wohl die feinsinnigste Charakteristik des Seelenlebens K.s bietet P. A. Heiberg, Bidrag til et psykologisk Billede af S. K. 1895.

[14]) Den Einfluß des Vaters würdigt besonders die in der vorigen Anm. genannte Schrift von Heiberg; vgl. a. a. O. S. 68 ff. 99 116 ff.

[15]) Vgl. Pap IX A 68.

empfangen wird, spricht er von ihm (Pap X^1 A 42). Einen großen Teil seiner erbaulichen Reden hat er ihm gewidmet[16]). In der oben genannten Schrift „Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est“[17]) charakterisiert er ihn nach drei Seiten. Er hebt seine Phantasie hervor, seine Dialektik und seine Schwermut (Pap IV B 1, S. 106. 108. 111) — und alles das „vererbte“ er dem Sohne.

Anschaulich erzählt „Joh. Climacus“, wie der Vater die Phantasie des Kindes systematisch ausbildete. Anstatt, daß er mit seinem Sohn hinausging in Gottes freie Natur, spazierte er mit ihm im Wohnzimmer auf und ab, und dabei erzählte er ihm so lebhaft von einem Spaziergang auf der Hauptstraße der Stadt, daß es dem Kleinen war, als ginge er wirklich da draußen: „Wagen lärmten an ihnen vorüber und übertönten des Vaters Stimme. Die Früchte der Kuchenfrauen waren einladender denn je. Er erzählte alles so genau, so lebendig, so gegenwärtig bis in die unbedeutendste Einzelheit, die Johannes bekannt, so ausführlich und anschaulich, was ihm unbekannt war, daß er, nachdem er eine halbe Stunde mit dem Vater spazieren gegangen, so überwältigt und müde war, als wäre er den ganzen Tag draußen gewesen“ (Pap IV B 1, S. 107)[18]). Und der Sohn vollendete selbst, was der Vater angeregt. „Seine Phantasie war so schöpferisch, daß sie sich mit wenig behelfen konnte. Draußen vor dem einen Fenster der Wohnstube wuchsen etwa zehn Grashalme. Hier entdeckte er zuweilen ein kleines Tier, das zwischen den Stengeln kroch. Diese Halme wurden zu einem ungeheuren Walde, der doch ganz die Dichte und Dunkelheit hatte, wie das Gras sie besaß“ (108). Wir verstehen von hier aus unmittelbar die „glühende Phantasie“[19]), die überall in Kierkegaards Werken durchbricht, die einen Gegenstand in einer Mannigfaltigkeit erscheinen zu lassen vermag, die man zunächst auch nicht im entferntesten ahnen konnte, eine Phantasie, die einen unwillkürlich in ihren Bann zieht.

Zur Phantasie kommt die Dialektik. Der Vater hatte Freude an der Philosophie. In seinen späteren Jahren beschäftigte er sich mit Christian Wolff[20]). Gerade „die unwiderstehliche Dialektik“ des Vaters machte dem Sohne einen besonderen Eindruck. „Wenn sich

---

[16]) S. V. III, 9. 269. IV, 5. V, 77. 173. XII, 249.

[17]) Wieder ist es Heiberg, der in der vorhin zitierten Studie diese Schrift ausgiebig benutzt; vgl. a. a. O. S. 93 f., 96 ff., 109 ff.

[18]) Die Stelle ist in größerem Umfang übersetzt von Geismar S. K. I, S. 12 f. Die Hauptstellen aus der Schrift „Johannes Climacus“ hat bereits Bärthold, Noten zu S. K.s Lebensgeschichte 1876, S. 2 ff. übertragen.

[19]) Joh. Climacus gebraucht den Ausdruck vom Vater, Pap IV B 1, S. 106.

[20]) Ammundsen, S. 17 ff. Vgl. auch H. Lund, Erindringer fra Hjemmet 1909, S. 23. Ein Auszug aus diesem Buch findet sich auch im letzten Bande der Efterladte Papirer (1854—1855), S. 600 ff. Eine teilweise Übersetzung bietet J. v. Reincke, S. K. Ausgewählte christliche Reden 1909 im Anhang S. 111 ff.

da bei der einen oder anderen Gelegenheit der Vater mit einem anderen in einen Disput einließ, da war Johannes ganz Ohr, und das um so mehr, als alles in einer beinahe festlichen Ordnung vor sich ging. Der Vater ließ immer den Gegenpart ganz ausreden, fragte ihn auch vorsichtshalber, ob er mehr zu sagen hätte, bevor er seine Antwort begann. Johannes war dem Vortrag des Widerparts mit gespannter Aufmerksamkeit gefolgt, war auf seine Weise am Ausfall mitinteressiert. Die Pause trat ein, die Replik des Vaters folgte und sieh! im Handumdrehen war alles anders. Wie das zuging, blieb Johannes ein Rätsel, aber seine Seele ergötzte sich an diesem Schauspiel. Der Gegner sprach wieder, Johannes war noch aufmerksamer, um alles recht festzuhalten; der Widerpart parierte, Johannes konnte fast sein Herz klopfen hören, so ungeduldig wartete er darauf, was wohl geschehen würde. — Es geschah; in einem Nu war alles umgekehrt, das Erklärliche unerklärlich, das Gewisse zweifelhaft, der Gegensatz einleuchtend gemacht. Wenn ein Hai seine Beute fassen will, dann muß er sich auf den Rücken legen, da sein Rachen auf der Unterseite liegt; er ist dunkel auf dem Rücken, silberweiß unter dem Bauch. Es soll ein herrlicher Anblick sein, diesen Wechsel in der Farbe zu sehen; er soll zuweilen so stark blinken, daß es den Augen fast wehe tut, und doch ergötzt es, darauf zu sehen. Von einem ähnlichen Wechsel wurde Johannes Zeuge, wenn er den Vater disputieren hörte" (108 f.). Die Reflexion war des Sohnes besondere Freude[21]). „Es war seine Lust, mit einem einzelnen Gedanken zu beginnen, von ihm auf dem Wege der Konsequenz Stufe um Stufe zu einem höheren aufzusteigen; denn die Konsequenz war ihm eine scala paradisi, und ihre Seligkeit kam ihm noch herrlicher vor als die der Engel. Wenn er nämlich zu dem höheren Gedanken hinaufgekommen war, da war es ihm eine unbeschreibliche Freude, eine leidenschaftliche Lust, kopfüber in dieselben Konsequenzen sich hinabzustürzen, bis er den Punkt gewann, von welchem er ausgegangen war. Doch das glückte ihm nicht immer nach Wunsch. Wenn er nicht gerade so viel Stöße bekam, als Glieder in der Konsequenz waren, da wurde er betrübt, denn da war die Bewegung unvollkommen. Er begann nun von neuem. Glückte es ihm, da schauerte seine Seele in Wollust; er konnte vor Freude nicht schlafen in der Nacht, sondern beharrte stundenlang dabei, dieselbe Bewegung zu machen; denn dieses Aufundab, Abundauf des Gedankens war eine Freude ohnegleichen" (105). „Seine Lust war beständig, nur durchzudringen. Überall, wo er ein Labyrinth ahnte, da mußte er den Weg finden. Begann er damit, dann konnte nichts ihn dazu bringen, aufzuhören. Fiel es ihm schwer, wurde er müde davon vor der Zeit, da pflegte er ein ganz

[21]) Zu dem Ineinander von Reflexion und Phantasie vgl. auch P. A. Heiberg, Bidrag, S. 18 ff. 21.

einfaches Mittel zu gebrauchen. Er schloß sich ein auf seinem Zimmer, machte alles so festlich wie möglich, und sagte nun laut und vernehmlich: Ich will es. Vom Vater hatte er gelernt, daß man kann, was man will; und das Leben des Vaters hatte die Theorie nicht im Stich gelassen ... Das Denken war und blieb seine Leidenschaft" (110), ja, er war „verliebt in den Gedanken, oder richtiger in das Denken" (104 u.). Es spricht der Vater im Sohn, wenn es im „Gesichtspunkt" heißt: „...ich habe sofort mit Reflexion begonnen, habe nicht in späteren Jahren ein wenig Reflexion gesammelt, sondern ich bin eigentlich Reflexion von Anfang bis zuletzt" (10, 58). Konnte es bei einer solchen Mentalität anders sein, als daß er alles und so auch das Religiöse wesentlich vom Gesichtspunkt des Gedankens sah? Mußte ihn nicht seine Veranlagung mit Notwendigkeit dahin führen, eine dialektische Theologie zu schaffen?

Einen besonderen Einfluß auf den Sohn übte die Schwermut des Vaters aus. Michael Pedersen Kierkegaard war ein schwermütiger Mensch. Wenn der Vater mit einem Freunde in vertraulichem Gespräche war, da hörte der Sohn ihn oftmals sagen: „Ich tauge zu nichts, kann nichts tun, mein einziger Wunsch wäre, einen Platz in einer milden Stiftung zu finden", und der Sohn fügt hinzu: „Das war nicht Scherz, da war keine Spur von Ironie in des Vaters Worten, im Gegenteil, es war ein düsterer Ernst darin, der mich ängstete. Es war auch keine lose hingeworfene Bemerkung, denn der Vater konnte nun beweisen, daß der allerunbedeutendste Mensch im Vergleich mit ihm ein Genie wäre..." (Pap IV B 1, S. 111). Und hie und da stand der Vater vor dem Sohn still, sah ihn an und sprach: „Armes Kind, du gehst in einer stillen Verzweiflung" (Pap V A 33)[22]). Die Schwermut des Alten mag ein Erbteil seiner Heimat gewesen sein: er stammte aus der jütländischen Heide[23]). Man könnte vielleicht auch hinweisen auf die vielen Schicksalsschläge, die ihn in seinem Familienleben trafen: nur zwei Söhne überlebten ihn[24]). Aber der wahre Grund muß tiefer liegen; er ist das Geheimnis seines Lebens. Auf irgendeine Weise muß der Sohn den Inhalt dieses Geheimnisses erfahren haben. Er nennt dieses Erlebnis „das große Erdbeben"[25]): „Da war es, daß das große Erd-

[22]) Vgl. 4, 177.
[23]) Ammundsen, S. 1 ff.
[24]) Lund, S. 19 ff.; andere Schicksalsschläge s. S. 22.
[25]) Die Datierung dieses Erlebnisses ist strittig. Die „herkömmliche" Anschauung (entsprechend der Einordnung der Stelle in den Tagebüchern) ist, daß es sich um das Jahr 1838 handelt; ausführlich begründet wird sie neuestens von Ed. Geismar (vgl. S. K. I, 56 ff. [deutsche Ausgabe] u. Z. syst. Theol. 1923, S. 275 Anm.); Vertreter dieser Anschauung sind u. a. Troels-Lund (vgl. Bakkehus og Solbjerg. Traek af et nyt Livssyns Udvikling in Norden. 3. Band 1922, S. 221 ff.), Höffding (vgl. S. K., S. 42), V. Sommerfelt (vgl. S. K., utgit efter Forfatterens Doed av nogle Venner. Med Forord av Chr. Ihlen 1922, S. 20 ff.) und Kort K. Kortsen (vgl. S. K.

beben eintraf, die fürchterliche Umwälzung, die mir plötzlich ein neues unfehlbares Auslegungsgesetz[26]) von sämtlichen Phänomenen aufnötigte. Da ahnte ich, daß meines Vaters hohes Alter nicht ein

1924, S. 19 ff.). Demgegenüber steht die Auffassung, daß das Jahr 1835 in Betracht komme. Dieser Ansicht ist Hans Ellekilde, Studier over K.s Ungdomsliv (Danske Studier 1916), S. 21 ff. 42; ihm folgen u. a. Bohlin (S. K., S. 41 ff.), Himmelstrup (S. K.s Sokrates-Auffassung, S. 108 ff.) und seit 1918 auch P. A. Heiberg (Et Segment af S. K.s relig. Udvikling; in Bidrag til et psyk. Billede, S. 122 nahm H. noch das Jahr 1838 an); genaue Begründung dieses Standpunktes bei dem Norweger Joh. D. Landmark, Fortolkninger til S. K.s Ungdomshistorie (det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1925, Nr. 4) 1926. Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen Ed. Geismars in Teol. Tidsskrift 1927, S. 183, Anm. 1. — Auf den ersten Blick scheint das Nächstliegende die Datierung auf das Jahr 1838 zu sein; dafür spricht schon die Tatsache, daß Pap II A 805 auf demselben Blatt steht wie das vorhergehende Stück, das die Überschrift „25 Jahre alt" trägt. Demnach würde also der Vater den Sohn an dessen fünfundzwanzigstem Geburtstage in das Geheimnis seines Lebens eingeweiht haben. Aber dieser Datierung widerspricht augenscheinlich Pap II A 806, wo offenbar von den Wirkungen des „Erdbebens" gesprochen wird: „Zerrissen, wie ich war in meinem Innern, ohne alle Aussicht, ein irdisch glückliches Leben zu führen (‚auf daß es mir wohlgehe und ich lange lebe im Lande'), ohne alle Hoffnung auf eine glückliche und behagliche Zukunft — wie sie am natürlichsten aus der historischen Kontinuierlichkeit des häuslichen Familienlebens hervorgeht und darin begründet liegt — was Wunder da, daß ich in verzweifelter Desperation einzig und allein nach der intelligenten Seite im Menschen griff, mich fest daran klammerte, so daß der Gedanke an meine bedeutenden Geistesgaben mein einziger Trost war, die Idee meine einzige Freude, die Menschen mir gleichgültig waren". Diese Stimmung hat keinen Raum in der Zeit nach 1838, in der K. die „unbeschreibliche Freude" erlebte (s. u. S. 21), paßt aber sehr gut in die Periode 1835—1838, die Zeit der Gärung, da er am Christentum Ärgernis nahm. Zugleich scheinen mir gerade diese Sätze die Identifikation mit dem Erlebnis, wie es in „Salomos Traum" in den „Stadien auf dem Lebenswege" beschrieben wird, nahezulegen; vgl. 4, 226 „er (Salomo) wurde ein Denker, aber er wurde kein Beter" mit den Worten aus Pap II A 807 „was Wunder da, daß ich... nach der intellektuellen Seite im Menschen griff". Und doch soll nach Geismar die Wirkung des „Erdbebens" anders geschildert sein als die Wirkung von „Salomos Traum"; letzterer hatte das „Ärgernis an Gott" zur Folge; Pap II A 805 aber heißt es (Fortsetzung des oben im Text Zitierten!): „...und nur zuweilen fand ich ein wenig Linderung in dem Gedanken, daß mein Vater die schwere Pflicht bekommen hatte, uns mit dem Trost der Religion zu beruhigen..." Aber dann wieder sowohl beim „Erdbeben" als bei „Salomos Traum" Betonung des Momentes der „Ahnung"! Wenn die Frage nach der Datierung des „Erdbebens" abhängig gemacht werden soll von dem Verhältnis des „Erdbebens" zu „Salomos Traum", dann dürfte der Entscheid schwierig sein. Im übrigen scheint K., nach dem „Gesichtspunkt" zu urteilen, dem „Erdbeben" durchaus keine ausschlaggebende Bedeutung beizumessen, denn in dieser Schrift wird es, soweit ich sehe, überhaupt nicht erwähnt.

[26]) K. Kortsen, a. a. O. S. 21, sieht in diesem Ausdruck die „Auslegungspsychose" (délire d'interprêtation) angedeutet, eine „Geisteskrankheit, die darin besteht, daß der Kranke seine Erlebnisse von einem einzigen im voraus eingenommenen — falschen und einseitigen — Gesichtspunkt aus erklärt".

göttlicher Segen war, sondern eher ein Fluch; daß die ausgezeichneten Geistesgaben unserer Familie nur da waren, um einander gegenseitig aufzureiben; da fühlte ich des Todes Stille zunehmen um mich, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen sah, der uns alle überleben sollte, ein Grabkreuz auf dem Grabe aller seiner eigenen Hoffnungen. Eine Schuld mußte auf der ganzen Familie ruhen, eine Strafe Gottes mußte über ihr sein; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgewischt wie ein mißglückter Versuch ..." (Pap II A 805). Es wird sich kaum mit Sicherheit feststellen lassen, auf welches Ereignis im Leben des Vaters hier angespielt wird. Vielleicht ist jene Begebenheit gemeint, von der Kierkegaard in seinen Tagebüchern vom Jahre 1846 berichtet: „Das Furchtbare mit dem Mann, der einmal als kleiner Knabe, da er auf der jütländischen Heide ging und Schafe hütete, viel Schlimmes litt, hungerte und herabgekommen war, auf eine Anhöhe trat und Gott fluchte — und der Mann war nicht imstande, das zu vergessen, als er 82 Jahre alt war" (Pap VII[1] A 5). Kierkegaards älterer Bruder, der spätere Bischof Peter Christian, bestätigte dem Herausgeber der nachgelassenen Schriften Kierkegaards aus den Jahren 1833—1847, daß ein solches Ereignis wirklich im Leben des Alten vorgekommen sei; der Vater war damals elf Jahre alt. Als Barfod jene Stelle dem Bischof vorlas, brach dieser in Tränen aus und sagte: „Das ist meines Vaters Geschichte — und unsere mit"[27]). Die Sünde wider den Heiligen Geist — es ist verständlich, daß der Vater lebenslang darunter litt. Vielleicht aber hängt die Schwermut auch damit zusammen, daß er nicht allzu lange nach dem Tode seiner ersten Frau sich an seinem Dienstmädchen verging[28]). Daß diese Tat den Alten sehr gedrückt hat, mag man daraus entnehmen, daß er hin und wieder zu seinem Beichtvater, dem Bischof Mynster, gesagt haben soll: „Ach, Herrgott, es kam heute so, daß ich soviel an meine selige Frau denken mußte, ... ich dachte so lange an sie... hier sind 200 Rd., wollen Sie sie nicht den Armen geben?"[29]) Was wir uns unter dem schwarzen Punkt im Leben des Vaters zu denken haben, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Jedenfalls muß es eine „unheimliche Schuld"[30]) gewesen sein. Und es ist nur zu verständlich, daß der seelische Druck, unter dem der Vater stand, sich unmittelbar dem mitteilte, der in besonderer Weise das Wesen des Vaters in sich aufgenommen hatte, — dem Sohn.

---

[27]) Ammundsen, S. 4 ff. Der Bericht Barfods ist benutzt von H. Gottsched, S. K., Buch des Richters 1905, S. 73 Anm. (vgl. Ammundsen, S. 4 Anm. 2).

[28]) Am 23. März 1796 starb die erste Frau, am 26. April 1797 heiratete er die zweite, sein Dienstmädchen. Am 7. September 1797 wurde das Kind Maren Kirstine geboren (Ammundsen, S. 16).

[29]) Ammundsen, S. 17.

[30]) Geismar I, S. 59 (deutsche Ausgabe).

„Es ist doch furchtbar, wenn ich so für einen Augenblick dazu komme, an meines Lebens dunklen Hintergrund gleich von Beginn an zu denken. Die Angst, mit welcher mein Vater meine Seele füllte, seine eigene furchtbare Schwermut, das Viele, das ich in dieser Hinsicht nicht einmal aufzeichnen kann" (Pap IX A 411). „Ich bin als Mensch persönlich ein armes, unglückliches Kind, das ein schwermütiger Greis aus Liebe so unglücklich wie möglich gemacht hat" (189)[31]). „... ich habe ... einen intimen Vertrauten — meine Schwermut, und mitten in meiner Freude, mitten in meiner Arbeit winkt sie mir, ruft mich zur Seite, wenn ich auch leiblich zur Stelle bleibe, sie ist die treueste Geliebte, die ich gekannt habe, und was Wunder da, daß ich auch augenblicklich bereit sein muß, zu folgen" (Pap III A 114)[32]). Er ist so schwermütig, daß er selbst mit dem Gedanken umgeht, sich das Leben zu nehmen[33]). Es ist ihm, als hinge seine Schwermut zusammen mit einer „Art partiellen Irrsinns" (Pap X[1] A 519)[34]). Die Schwermut ist es gewesen, die ihn nie hat jung sein lassen: „ein Kind, das niemals jünger wurde, ein Kind, das bereits Greis war und niemals jünger wurde" (Pap X[1] A 441).

Aber wie der Vater die Fähigkeit hat, sein inneres Leiden vor den Menschen zu verbergen[35]), so besaß auch der Sohn, vielleicht in noch höherem Maße, die Gabe, sich zu verstellen. „Eine solche primitive Schwermut, eine solch ungeheure Mitgift von Leid und das im tiefsten Sinn Traurige, als ein Kind erzogen von einem schwermütigen Greis — und dann mit einer angeborenen Virtuosität, einen jeden betrügen zu können, als wäre ich Leben und Lust..." (Pap IX A 70)[36]). „Wenn man eine Vorstellung davon hätte, was ich gelitten habe, was ich stetig leide, welche Leiden verbunden sind mit einer solchen Existenz: so würde man sich viel mehr hingeben. ‚Nun kann das nicht geleugnet werden, daß ich in Schriften' es oft genug und erschreckend dargestellt habe — aber persönlich, im Umgang bin ich der Leichte, Lebenslustige"; und gerade das ist nach seiner Meinung „eine Form der Schwermut, und just ein Zeichen dafür, wie tief ich leide" (Pap X[2] A 433).

So steht er vor uns — Soeren Kierkegaard: grüblerisch, schwermütig, verschlossen, nach außen sich anders gebend, als er in Wirklichkeit war, stets darauf bedacht, niemanden in sein Innerstes

---

[31]) Vgl. auch Pap IV A 60; VIII[1] A 177. 650 und 10, 54 u. ö.

[32]) Vgl. auch Forl. 32 (Brief K.s an seine Braut): „Nimm diese Leuchter, laß sie Dir leuchten, wie Deine Musik so oft mein finsteres Gemüt erheitert hat."

[33]) Pap I A 161; X[1] A 642.

[34]) Pap X[2] A 61.

[35]) Vgl. Lund 17. 24, wo auf den fröhlichen Geist im Hause M. P. K.s aufmerksam gemacht wird.

[36]) Ebenso 4, 239.

hineinschauen zu lassen, immer bemüht, sein Geheimnis zu wahren[37]). Konnte es anders sein, als daß all dies auch in seiner Gedankenwelt zum Ausdruck kam? Der dunkle, dumpfe Ton, der durch all sein Denken hindurchklingt — wird er nicht so verständlich? Mußte nicht in seinem Denken der Individualismus eine besondere Rolle spielen? Mußte nicht notwendigerweise der einzelne in den Mittelpunkt seines Philosophierens treten? Und als die Hegelsche Philosophie in seinen Gesichtskreis kam mit ihrer Verkündigung, daß Äußeres und Inneres[38]) kommensurabel seien — mußte nicht alles in ihm sich gegen diese Behauptung auflehnen? Es konnte so nicht sein — das Leben sagte es.

Aber mit jenen drei Eigentümlichkeiten, die „Johannes Climacus" angibt, ist doch des Vaters Wesen noch nicht vollständig geschildert; ja, es fehlt recht eigentlich noch das Tiefste seines Selbst, und das ist seine Religiosität. Michael Pedersen Kierkegaard war ein innerlichst religiöser Mensch. Er stand von früh auf unter herrnhutischem Einfluß[39]). Der Mittelpunkt seines religiösen Denkens war daher der Gekreuzigte; die Blut- und Wundentheologie war A und O seines Christentums. Das Bild des Gekreuzigten prägte er seinem Sohne tief ein: „Es war einmal ein Mann. Er war als Kind streng erzogen worden in der christlichen Religion[40]). Er hatte nicht viel gehört von dem, was sonst Kinder hören, vom kleinen Jesuskind, von Engeln und dergleichen. Dagegen hatte man desto häufiger den Gekreuzigten ihm dargestellt, so daß dieses Bild das einzige war und der einzige Eindruck, den er vom Erlöser hatte; wiewohl ein Kind, war er schon alt wie ein Greis. Dieses Bild folgte ihm also sein Leben hindurch; er wurde niemals jünger und kam niemals weg von diesem Bilde. Wie von einem Maler[41]) erzählt wird, der in der Angst des Gewissens es nicht lassen konnte, zurückzusehen nach dem Bilde des Ermordeten, das ihn verfolgte: so konnte er, liebend, nicht wegsehen von diesem Bilde, das ihn an sich zog, nicht einen Augenblick. Was er als Kind fromm geglaubt hatte, daß der Welt Sünde dieses Opfer forderte; was er als Kind einfältig verstanden hatte, daß die Gottlosigkeit der Juden in der Hand der Vorsehung die Bedingung

---

[37]) Auf die Schwermut und die Fähigkeit, sie zu verbergen, legt besonderes Gewicht P. A. Heiberg, Bidrag til et psykologisk Billede, S. 9 u. 11.

[38]) Beachte, daß die Idee des „Meisterdiebes", die Kierkegaard auf den ersten Blättern seiner Tagebücher vom Jahre 1834 so sehr beschäftigt (vgl. Pap I A 11 ff.), wohl auch nichts anderes behandelt als das Problem von Innerem und Äußerem; vgl. auch H. Reuter, S. K.s religionsphilos. Gedanken i. Verhältnis z. Hegels religionsphilos. System 1914, S. 9 f. — Vgl. bes. 1, 3.

[39]) Ammundsen, S. 6 f.

[40]) Pap X[1] A 11. 169.

[41]) „Maler" — nicht „Mörder" (S. V. XI, 59), wie Schrempf versehentlich übersetzt.

dafür war, daß dieses Schrecknis bewirkt werden konnte: das glaubte er unverändert, und er verstand es unverändert" (10, 105). Und immer wieder finden sich in den Tagebüchern Eintragungen, die es klar beweisen, wie schon in seiner Jugend der Mann am Kreuz im Mittelpunkt seines religiösen Lebens stand. „Als ich Kind war, hat man mich gelehrt, daß man Christus anspie" (Pap IX A 288). „...mir schwebt beständig vor Augen, daß Christus angespien wurde" (Pap X¹ A 169)[42]. Und zu diesem leidenden Christus sollte der Sohn ein persönliches Verhältnis gewinnen: „...sieh zu", so sagte ihm manchmal der Vater, „daß du Jesus Christus recht lieben kannst" (Pap IX A 68). Herrnhutisches Christentum ist „persönliches Christentum". Wir wissen, daß der Vater den Sohn anhielt, sich in Mynsters Predigten zu vertiefen (E. P. 1850, 192). Erbauung — darauf legte der Vater gerade als Herrnhuter besonderen Wert. Vielleicht war der Sinn für andächtiges Sichversenken schon ein Erbgut seiner Heimat. Von einer Jütlandreise schreibt der Sohn: „...hier (in der Heide) liegt alles nackt und entschleiert vor Gott, und hier sind nicht die vielen Zerstreuungen zu Hause, die vielen Winkelzüge, worin das Bewußtsein sich verbergen kann, und von wo aus der Ernst es so oft schwer hat, die zerstreuten Gedanken einzuholen. Hier muß das Bewußtsein bestimmt und genau sich um sich selber schließen. ‚Wo soll ich hinfliehen vor Deinem Angesicht', muß man wohl mit Wahrheit hier auf der Heide sagen" (Pap III A 78). Sammlung des Geistes, Sammlung „vor Gott": Mystik! Vater und Sohn muß ein gewisser mystischer Sinn eigen gewesen sein. Kierkegaard nennt sich ja auch offenbar — und das gerade eben während jener Jütlandreise — im Hinblick auf „einen Mystiker" „Geistesverwandten" (Pap III A 70)[43]. Aber das Christentum der Herrnhuter ist doch vor allem Bekehrungschristentum. Indem es die Sünde ernst nimmt, dringt es auf eine innere Umwandlung des Menschen. Und wir wissen, daß auch Kierkegaard eine solche innere Erneuerung erlebt hat. Das war kurz vor dem Tode des Vaters — am 19. Mai 1838. Er schreibt da vormittags 10.30 Uhr in sein Tagebuch: „Es gibt eine unbeschreibliche Freude, die ebenso unerklärlich uns durchglüht wie des Apostels Ausbruch unvermittelt hervorbricht: ‚Freuet euch, und abermals sage ich: Freuet euch.' — Nicht eine Freude über dieses oder jenes, sondern der Seele lebensvoller Ausruf ‚mit Zunge und Mund und von Herzensgrund': ‚ich freue mich meiner Freude, aus, in, mit, bei, auf, durch und

[42]) Pap X¹A 272. IX A 395 = 9, 156.

[43]) Die ganze Stelle lautet: „Einen Mystiker hört man gleichwie gewisse Vogelschreie nur in der Stille der Nacht; meistens hat deshalb ein Mystiker nicht so große Bedeutung für die lärmende Mitwelt, wie nach einiger Zeit in der Stille der Geschichte für den lauschenden Geistesverwandten".

mit meiner Freude' — ein himmlischer Refrain, der plötzlich unseren übrigen Gesang unterbricht; eine Freude, die wie ein Windhauch kühlt und erfrischt, ein Stoß des Passates, der aus dem Hain Mamre zu den ewigen Wohnungen dahinbraust" (Pap II A 228).

Die charakteristischen Züge des Kierkegaardschen Christentums stehen in innerster Beziehung zum Vater. Das Christentum des Sohnes ist das Christentum des Vaters und deshalb sein persönliches Christentum. Der leidende Christus — die persönliche Aneignung — das andächtige Sichversenken — die Notwendigkeit einer inneren Umwandlung: Herrnhutertum. Was die Lehre angeht, so war dieses Christentum natürlich das Christentum der Orthodoxie: „In der Orthodoxie bin ich sozusagen aufgewachsen" (Pap I A 72, S. 50). Im ganzen: ein strenges, ernstes Christentum.

Wurde ihm aber so die christliche Religion in ihrer ganzen Hoheit und Erhabenheit gezeigt, so lag es nur allzu nahe, daß er in einem gewissen Stadium seiner Entwickelung diese Hoheit so empfand, daß er sich an ihr ärgerte. „. . . mein Vater hat mich auf jede Weise so unglücklich wie möglich gemacht, gemacht, daß meine Jugend eine Qual ohnegleichen wurde, gemacht, daß ich in meinem stillen Sinn nicht weit davon war, mich am Christentum zu ärgern, oder wohl, daß ich geärgert wurde, wenn ich auch aus Ehrerbietung für ihn beschloß, niemals ein Wort darüber zu irgendeinem Menschen zu sagen, und aus Liebe zu meinem Vater das Christentum so wahr als möglich im Gegensatz zu dem Gefasel, was in der Christenheit Christentum genannt wird, darzustellen..." (Pap IX A 71). „Man muß annehmen, daß die meisten niemals einen Eindruck erhalten haben von dem, was Christentum ist, deshalb haben sie auch nicht die Möglichkeit des Ärgernisses gemerkt. Ich habe eigentlich kein Verdienst hierbei, denn das ist eigentlich meines Vaters Erziehung" (243). Das Ärgernis, das in seiner Gedankenwelt eine so große Rolle spielt, war also unter dem Einfluß seines Vaters sein persönliches Erlebnis.

Neben den Vater tritt Regine Olsen, seine Braut. „Es gibt nur zwei Menschen, die mich so beschäftigen: mein verstorbener Vater und unsere eigene, liebe, kleine Regine, gewissermaßen auch eine Verstorbene" (Forl. 115)[44]). „Verwunderlich, Sokrates redete immer davon, daß er von einem Weibe gelernt habe. O, ich kann auch sagen, ich schulde einem Mädchen mein Bestes" (Pap IX A 18). Er „schuldet" ihr, daß er „Verfasser" „wurde" (Pap VIII[1] A 641). „Ihr Name soll meiner Verfasser-Wirksamkeit zugehören, solange meiner gedacht wird" (Pap IX A 276). Und darum: „Ihr und meinem verstorbenen Vater seien die Bücher sämtlich gewidmet: meinen Lehrmeistern, der edlen Weisheit eines

[44]) Fast wörtlich ebenso Forl. 118. 119.

Greises und dem lieben Unverstand eines Weibes“ (Forl. 86). Im Jahre 1851 erschienen „Zwei Reden. Beim Altargang am Freitag“; das Büchlein trug die Widmung: „Einer Ungenannten[45]), deren Name einst genannt werden soll, wird mit dieser kleinen Schrift die ganze Verfasser-Wirksamkeit gewidmet, wie sie es von Anfang an war“ (S. V. XII, 5). Und in einem Briefe an seinen Bruder, der die Aufschrift trägt „Nach meinem Tode zu öffnen“, der also sein Testament enthält, heißt es: „Es ist natürlicherweise mein Wille, daß meine ehemalige Verlobte, Frau Regine Schlegel, unbedingt all das bißchen erbt, das ich hinterlassen werde“ (Forl. 139)[46]). Wenn der Denker Kierkegaard wurde unter dem Einfluß seines Vaters, dann wurde er ebenso unter dem Einfluß der Braut. Sein ganzes Sein und Denken steht in innigstem Zusammenhang mit seiner Verlobung und deren Auflösung. „Meine Verlobung mit ihr und der Bruch ist eigentlich mein Gottesverhältnis, ist, wenn ich so sagen darf, göttlich meine Verlobung mit Gott“[47]); er lernte es in jener Zeit: „Gott hat erste Priorität“ (E. P. 1852, 362). Was seinen Glauben wesentlich charakterisiert, der unbedingte Theozentrismus — er ist in jener Zeit sein persönliches Erleben. „...stets habe ich sie auf Gott bezogen“ (Forl. 93). Überhaupt war jene Zeit für ihn in besonderer Weise die Zeit der „Einübung“ des Glaubens. „Übrigens ist es ganz gewiß, daß mir mein Verhältnis zu ihr ein ganz nahes, präsentes Studium gewesen ist, zu verstehen, was Glauben ist, denn in diesem Verhältnis weiß ich ja am besten, wie das Erscheinende gerade das Gegenteil von dem zugrunde Liegenden ist. Daß ich dieses Verhältnis ausgehalten habe, ist mir darin zum Nutzen gewesen, mich selbst glaubend zu Gott zu verhalten. Während mein Leben mir entzogen, und die Welt wie lauter Widerstand ist, glaube ich doch. Wer keine solche Erfahrung hat, will auch Gott gegenüber sogleich das Unmittelbare, nicht das Verständnis des Glaubens haben“[48]). Die ganze Dialektik des Glaubens — er hat sie in jenen Tagen selber erfahren[49]). Besitzen dürfen oder nicht besitzen dürfen? Der Glaube ein Glaube mit „Furcht und Zittern“ (Forl. 94). Jene Tage waren für ihn Erziehung zum Glauben; in der Praxis des Lebens lernte er das Wesen des Glaubens kennen: „Der Glaube ist..., was die Griechen den göttlichen Wahnwitz nannten. Das ist nicht bloß eine geist-

---

[45]) Im Dänischen ist nicht zu erkennen, ob die Form weiblich oder männlich ist.

[46]) Vgl. auch Forl. 135: „Ein letzter Schritt ‚Sie‘ betreffend. Mein Wille ist unverändert, daß nach meinem Tode die Schriften ihr und meinem verstorbenen Vater dediziert werden sollen. Sie soll der Geschichte angehören“. Die Notiz trägt als Datum „Novbr. 49“, daneben den Zusatz cfr. Journal NB.[14] p. 65.

[47]) Vgl. auch Pap X[1]A, 661.

[48]) Vgl. Gottsched, S. K., Buch d. Richters S. 28.

[49]) Vgl. auch Pap III A 166; IV A 10.

reiche Bemerkung, sondern etwas, das geradezu sich durchführen läßt“ (Pap IV A 109).

Doch ist das Verständnis des Glaubens nicht das einzige, das die Verlobung ihm nahebrachte. Wenn man die Tagebuchaufzeichnungen aus der Zeit der Auflösung der Verlobung durchblättert, dann fällt einem vor allem die Art und Weise auf, durch die er es erreichen wollte, daß für Regine Olsen der Bruch erträglich wurde. Er bedient sich dazu einer eigenartigen Methode: obwohl seine Liebe zu ihr nie erstarb — immer wieder betont er das[50]) —, so tut er doch alles, um ihr die Überzeugung beizubringen, daß er sie nicht liebe[51]); sie soll dahin kommen, daß sie glaubt, er sei ein „Betrüger, ein leichtsinniger Mensch“ (Pap III A 161)[52]), ein „Schurke“ (Forl. 104)[53]); alles vermeidet er, was den „Plan“, den er hat, „stören könnte“ (56 f.). „Mein Bruder sagte zu mir, daß er zur Familie hinuntergehen und ihr zeigen wolle, daß ich kein Schurke sei. Ich sagte: Tust du das, jage ich dir eine Kugel durch den Kopf“ (Forl. 82). Er will aber diesen Anschein erwecken, um ihr zu helfen. „Sie vergißt, daß sie selbst sagte, daß, wenn ich sie überzeugen könnte, ich sei ein Schurke, sie sich leicht in das Ganze schicken wolle“ (87). „...um ihr zu helfen, habe ich... alles getan, in aller anderer Augen ein Schurke zu scheinen“ (88). „Alles ist darauf angelegt, daß sie in mir einen Betrüger sehe; kann das glücken, so ist ihr geholfen, so ist sie wieder flott...“ (62). Es ist so: er will sie glücklich machen[54]) dadurch, daß er sie unglücklich macht (Pap III A 179). Er wendet „Grausamkeit“ an „aus Liebe“ (Forl. 118). Es handelt sich um einen „Abstoß“ (82 f.); aber dieses „Verfahren“ ist „Galanterie, ausgesuchte Galanterie“ (81); „der Betrug mit einem Schurken war so zu ihren Gunsten“ (108). Er will gleichsam das Positive erreichen durch das Negative. Es handelt sich somit in dem ganzen Verfahren, das er anwendet, um eine dialektische Methode, es handelt sich um nichts anderes als um die sogenannte indirekte Mitteilung. Die indirekte Mitteilung, die in seiner Gedankenwelt eine so entscheidende Rolle spielt, ist mithin keine blasse Theorie, sie ergab sich ihm als notwendig in der Praxis des Lebens: „Eigentlich ist sie es, d. h. mein Verhältnis zu ihr, das mich indirekte Mitteilung gelehrt hat“ (E. P. 1850, 278).

Zugleich aber ist offenbar in dem Verhalten Kierkegaards seiner Braut gegenüber noch ein anderer Gedanke enthalten, dem ebenfalls im Ganzen seines Denkens eine besondere Bedeutung zukommt. Wir sahen, daß Kierkegaard die Liebe zu seiner Braut

[50]) Vgl. z. B. Pap III A 133 E. P. 1852, 362. Forl. 42. 55.
[51]) Pap III A 159.
[52]) Pap III A 166.
[53]) Pap IX A 408. Vgl. 4, 220 ff.
[54]) Forl. 114.

nie aufgegeben hat. Und doch stellt er sich als einen Betrüger, als einen Schurken hin; seine Braut mußte ihn für einen treulosen Menschen ansehen, als einen, der die einfachsten ethischen Gebote übertritt. Kierkegaard aber handelt so, um auf diese Weise seiner Braut zu helfen, um sie in das nach seiner Meinung wahre Gottesverhältnis hineinzuführen. Er handelt damit, wie die Mutter, wenn sie ihr Kind entwöhnen will. „Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann schwärzt die Mutter ihre Brust, aber ihr Auge ruht ebenso liebevoll auf dem Kinde. Dieses glaubt, daß es die Brust ist, die sich verändert hat, aber die Mutter ist unverändert" (Pap IV A 76). Es ist mithin so: die Ethik wird scheinbar außer Kraft gesetzt, um ein höheres Ziel zu erreichen, sie wird „suspendiert" um eines höheren Telos, — um Gottes willen. Wir stehen in dem für Kierkegaard so wichtigen Gedankenkreis der teleologischen Suspension des Ethischen. „Heil dem, ... der nicht sich selbst zu schwärzen brauchte, der nicht zur Hölle zu fahren brauchte, um zu wissen zu bekommen, wie ein Teufel aussieht, daß er sich selbst so zeichnen, und wenn möglich, auf diese Weise einen anderen Menschen wenigstens in sein Gottesverhältnis retten könnte. ... Der, der dieses Rätsel erklärt hat, er hat mein Leben erklärt" (ib.). Der Gedanke der teleologischen Suspension des Ethischen erwächst Kierkegaard in seinem persönlichen Leben.

Aber mit alledem ist doch die Bedeutung der Verlobungszeit für das innere Werden Kierkegaards noch nicht vollständig dargestellt. Wir müssen noch ein Moment in Rücksicht ziehen: es gilt einen Blick zu werfen auf die Frage, was denn der Grund gewesen ist für die Auflösung der Verlobung[55]). An vielen Stellen

[55]) Einen bedeutsamen Beitrag „Zum Verständnis von Kierkegaards Verlobungszeit" gibt E. Hirsch Z. syst. Theol. 1927, S. 55 ff. Es geht in diesem Aufsatz um die Datierung der Tagebuchaufzeichnungen Pap III A 85—145. Die Herausgeber der früheren und die der jetzigen Ausgabe der Tagebücher, auf der einen Seite Barfod (Gottsched kommt hier noch nicht in Betracht; er übernahm die Herausgabe erst bei dem Jahre 1848), auf der anderen Seite Heiberg—Kuhr, sind hier uneins: sie divergieren in der Ansetzung der betreffenden Stücke um fast ein Jahr. B. setzt die Aufzeichnungen ins Jahr 1840, „in die Zeit des werdenden Entschlusses zur Verlobung", die anderen finden hier die Verhältnisse des Jahres 1841, die „Zeit des Entschlusses zur Aufhebung der Verlobung". Die Entscheidung der Frage ist für das Verständnis der Verlobungszeit deshalb wichtig, weil sie die Entscheidung der Frage bedeutet, ob K. den Schritt der Verlobung unreflektiert, unüberlegt getan hat oder nicht, ja letzten Endes handelt es sich hier um die Beurteilung von K.s Persönlichkeit überhaupt. Hirsch schließt sich Barfod an, und zwar begründet er die These aus einer eingehenden Kenntnis des in Frage kommenden Materials heraus in Auseinandersetzung mit Heiberg—Kuhr (vgl. das Vorwort zum 3. Band der Papirer S. IX f.). Im einzelnen kommt H. durch eine genaue Analyse der verschiedenen Stücke, bei der vielleicht das Vorgehen Heibergs in seinen Werken das Vorbild gewesen ist, zu dem Ergebnis, daß III A 85—90 in die Zeit der Annäherung, III A 103—145 in die Zeit nach der Verlobungsstunde gehören, während „in den mitteninne bleiben-

seiner Tagebücher spricht sich Kierkegaard darüber aus. Zunächst ist es vor allem eine Tatsache, die er immer wieder hervorhebt: er durfte nicht heiraten, weil er ein schwermütiger Mensch war[56]);

---

den zwölf Stücken... die Verlobung und die gleich darauf folgende furchtbare Entdeckung selbst sich irgendwie andeuten" muß (a. a. O. S. 68f.). — Man wird sich der Kraft der Beweise, die H. vorbringt, kaum entziehen können. Aber jede Schwierigkeit scheint mir auch H. nicht ganz aus dem Wege geräumt zu haben. Geht III A 89 wirklich auf die Zeit vor der Verlobung? Der herrschende Gedanke dieser Aufzeichnung findet sich wieder Forl. 6. Pap III A 89: „... und wir hörten ja bisweilen, immer oft genug, dieser Sorgen wilden Schrei: wenn dieser oder jener Wunsch nicht erfüllt wird, ja was ist da das Leben, was ist selbst des Himmels Seligkeit; wie sollte sie mir den Verlust des einzigen erstatten können, das ich in der Welt begehrte, aber so müssen wir nicht die Welt lieben." Forl. 6: „Und was würde selbst des Himmels Seligkeit sein ohne Wünsche, ohne den Wunsch, sie zu besitzen; denn es ist nur der nüchterne Verstand, der meint, es sei töricht zu wünschen, was man hat. Aber dieser Wunsch redet zwar mit lauter und mit flüsternder Stimme je nach den Umständen, ist aber nie vielzüngig, denn falls ich wünschen dürfte, so weiß ich wohl, was ich wünschen würde, und wenn ich 7 Dinge wünschen dürfte, da hätte ich doch nur einen Wunsch, ungeachtet, daß ich ihn mit Freuden siebenmal wünschen würde, wenn ich auch wüßte, daß er mit dem ersten Mal erfüllt wäre. Und dieser Wunsch ist der gleiche wie der, der meine beste Überzeugung ausmacht: daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag mich scheiden von Dir und Dich von mir." Macht III A 89 im Vergleich zu Forl. 6 nicht unmittelbar den Eindruck, als ob darin auf Gedanken, wie sie Forl. 6 ausgesprochen sind, reflektiert wird? Offenbar haben wir in III A 89 ein späteres Stadium als in Forl. 6; die „Weltliebe" von Forl. 6 ist III A 89 überwunden: III A 89 ist sicherlich in die Zeit nach der Verlobung zu setzen. Das aber um so mehr, als sich mit III A 89 die Aufzeichnungen 129—131 eng zusammenschließen, Aufzeichnungen, die zugleich unverkennbar wiederum in Verbindung stehen mit Forl. 6 (vgl. z. B. Erwähnung von Röm. 8,38 f. in III A 131). Jedenfalls scheinen mir die beiden Tagebucheintragungen in ihrem Zusammenhang mit jener Briefäußerung kaum in die von Hirsch aufgestellte Stufenfolge eingeordnet werden zu können. Beide scheinen mir in gleicher Weise ein Ereignis vorauszusetzen, an das Forl. 6 noch nicht gedacht ist. Ob man nicht doch hier die Situation von 1841 finden könnte? — Was die Datierung von III A 95 angeht, so scheint es mir doch nicht unbedingt notwendig zu sein, die Entstehungszeit dieser Stelle vor den Verlobungsbriefen Forl. 9. 11. 16 anzusetzen. Der Ausdruck „aromatisches Moment" ist doch schließlich nur dann erklärlich, erhält nur dann wirklich Sinn, wenn die Überreichung des aromatischen Geschenkes in Gestalt des Parfüms, das Forl. 9. 11. 16 erwähnt wird, vorausgegangen ist. Nach Rücksendung des Ringes, jetzt, wo er „alt" geworden ist, erinnert sich K. in seiner Selbsteinkehr „träumend" an jenen Tag, da er ihr im Gedanken an ihre „Konfirmation" eine Flasche Maiglöckchen (Forl. 9), da er ihr „Heliotrop", ihr, der „Sonne der Frau'n" (Forl. 11) schenkte. Er hat es erlebt, wie der Moment höchster Seligkeit doch recht eigentlich schon den Tod in sich birgt (III A 96). — Und dazu noch eine andere Beobachtung. In III A 116 wird das Stichwort erwähnt für den nach

---

[56]) Pap VIII[1] A 650; X[1] A 280; 4, 340.

er war zu alt für sie[57]); die Schwermut ist ja der Pfahl im Fleisch, den er von Jugend auf mit sich herumtrug[58]). Aber gewisse Aussagen scheinen doch in eine andere Richtung zu weisen. „Mein Leben hat begonnen ohne Unmittelbarkeit, mit einer entsetzlichen Schwermut, in der frühesten Kindheit bereits verstört in seinem tiefsten Grunde, eine Schwermut, die mich eine Zeit in Sünde und Ausschweifung stürzte, und doch menschlich gesprochen beinahe mehr schwachsinnig als schuldig ..." (Pap VIII¹ A 650). „Aber hätte ich mich erklären sollen, dann müßte ich sie in entsetzliche Dinge einweihen, mein Verhältnis zum Vater, seine Schwermut, die ewige Nacht, die zu innerst brütet, meine Verirrung, Lüste und Ausschweifungen, die doch vielleicht in Gottes Augen nicht so himmelschreiend sind ..." (Pap IV A 107). Offenbar muß also das, was Kierkegaard seine Schwermut nennt, in irgendeiner Weise zusammenhängen mit einer Verirrung, einer Zeit der Ausschweifung, vielleicht während seiner Jugend — er selbst spricht von „Ausschweifungen seines Jugendlebens" (Pap II A 520) —, sei es nun, daß seine schwermütige Art ihn veranlaßte, sich in den Strudel des Lebens zu stürzen, womöglich um einmal sich selbst zu vergessen, sich selber los zu werden, vielleicht weil seine „Erziehung im Christentum" zu „streng", zu „ernst" war (8,78), sei es auch, daß seine Schwermut die ganze Tiefe, die ihr eigen war, erst durch eine Verirrung besonderer Art erhalten hat, wie das offenbar ein Wort aus dem zweiten Teil von „Entweder-Oder" nahelegt: „... schwermütig wird ein Mensch nur durch eigene Schuld" (2,156)[59]).

Um was für eine Sünde handelt es sich? Es muß etwas gewesen sein, das tief in sein Leben eingegriffen, das Innerste seines

---

Forl. 102 f. fünften Abschnitt des „Verhältnisses zu ihr": Betrug. „Eine Replik eines verführten Mädchens. ... verschont mich mit Eurem Bedauern, Ihr versteht weder meine Trauer noch meine Freude, ich liebe ihn noch so sehr, daß ich nur einen einzigen Wunsch habe, noch einmal jung zu sein, um noch einmal von ihm betrogen zu werden." — Die Schwierigkeit der ganzen Untersuchung wird dadurch vermehrt, daß die zwanzig ersten Briefe, die in Forl. überliefert werden, „gar keinen Anhaltspunkt für eine Datierung" bieten (vgl. Forl. VIII).

[57]) Forl. 93. 123. 128.

[58]) Pap VIII¹A 205. 156; VII¹A 126; X²A 20. Eine eingehende, das ganze Material behandelnde Untersuchung über den „Pfahl im Fleisch" bietet P. A. Heiberg, Bidrag, S. 30 ff. H. meint die verschiedenen Aussagen K.s richtig zu interpretieren, wenn er unter dem „Pfahl im Fleisch" „etwas Physisch-Somatisches: ein Mißverhältnis zwischen Seele und Leib" versteht (a. a. O. S. 48). Von Heibergs Anschauung ist stark beeinflußt Ed. Geismar. Vgl. K.s erbauliche Rede „Der Pfahl im Fleisch" (S. V. V, 106 ff.). — In jener Untersuchung Heibergs wird auch der Krankenbericht Prof. Triers vom Frederikshospital, in dem K. starb, wiedergegeben (vgl. a. a. O. S. 41 ff.).

[59]) Die Worte „nicht durch auferlegtes Leiden" im Deutschen sind auf das Konto des „Bearbeiters" des dänischen Originals (S. V. II 168) zu setzen.

Seins in besonderer Weise berührt hat. Das mag man daraus ersehen, daß Kierkegaard der Meinung war, gerade dies dürfte seiner Braut gegenüber nicht unausgesprochen bleiben, wenn es zur Ehe kommen sollte. Wenn die Ehe nach Kierkegaards Meinung nur bestehen kann bei rückhaltloser gegenseitiger „Offenheit", bei völligem „Offenbarwerden" (2,98), so gilt diese Forderung bezeichnenderweise für ihn vor allem gerade mit Bezug auf diesen Punkt. Und weil er es nicht fertig brachte, in diesem Punkt offen zu sein, deshalb mußte er die Verlobung auflösen, deshalb war die Ehe eine Unmöglichkeit für ihn. „Aber in Hinsicht auf eine Ehe gilt es nicht, daß alles in dem Zustand verkauft wird, in welchem es beim Hammerschlag sich befindet, hier gilt es etwas Redlichkeit für die frühere Zeit. Hier ist wieder meine Ritterlichkeit klar. Hätte ich sie nicht höher geehrt als mich selbst, wie meine künftige Ehefrau, wäre ich nicht stolzer gewesen auf ihre Ehre als auf meine, so hätte ich geschwiegen, und ihren und meinen Wunsch erfüllt, mich mit ihr trauen lassen — da ist so manch eine Ehe, die ‚ihre' kleinen Geschichten verbirgt. Das wollte ich nicht, so würde sie mein Kebsweib, so wollte ich sie lieber morden . . ." (Pap IV A 107, S. 43). Bezeichnend ist auch, daß er die Gewissensehe, bei der er doch, weil sie eine „Ehe" war ohne Trauung, hätte schweigen können, ablehnte. Hamann hatte ihm diesen Weg gezeigt, und deutlich stand der Weg einmal als „Möglichkeit" vor ihm; aber doch konnte er ihn nicht gehen — und das augenscheinlich deshalb, weil die Schuld, die er auf sich geladen, so schwer war, weil sie so sehr sein innerstes Sein berührte, daß sie ihn auf die Dauer der Zeit zum Reden veranlassen mußte. Die Schuld brannte offenbar viel zu sehr auf seiner Seele, als daß er im Zusammenleben immer hätte schweigen können. „Hamanns sogenannte Gewissensehe, die nichts Bürgerliches war, wie hängt es mit ihr zusammen? Roth, im Vorwort zum 3. Band, erwähnt sie nur und erzählt, daß es Aktenstücke gibt, aber er darf sie nicht herausgeben . . . Muß nachgeforscht werden" (Pap VI A 5). So schrieb Kierkegaard 1844/45. Und im Jahre 1847 heißt es: „Verwunderlich! Gestern redete ich mit Jörgen Jörgensen, der nun ein eifriger Leser von Hamann geworden ist. Er hat in seinen Schriften die Auskunft gefunden, daß Hamann mit seiner Frau nicht verheiratet war, sondern mit ihr ohne Trauung lebte, also als Konkubine. Und ich, der ich auf das eifrigste das gesucht habe, habe es nicht gefunden. Das wäre seinerzeit mir von äußerster Wichtigkeit gewesen. Und doch hätte es mir wohl nicht geholfen; aber das hätte immer der Sache eine etwas andere Wendung gegeben, daß ich gewußt hätte, daß Hamann solches gewagt hatte. Ich habe natürlich mir die Möglichkeit gedacht, aber ich habe nicht gewußt, daß Hamann sie realisiert hat. Doch vergewisserte ich mich seinerzeit darüber. daß es sich so nicht machen ließ"

(Pap VIII 1 A 251). Aber welche schwere Schuld ist es denn nun, die Kierkegaard auf sich geladen hat?

Wenn man sich die Stellen seiner Tagebücher vergegenwärtigt, in denen Kierkegaard über diesen Punkt spricht, fällt einem auf, daß seine Gedanken immer um den geheimnisvollen Zusammenhang kreisen, der nach seiner Meinung zwischen Schwermut, Schwachsinn und Schuld besteht. Mit besonderer Deutlichkeit kommt diese Verbindung auch in der Stelle der „Stadien auf dem Lebenswege" heraus, die von Heiberg[60]) wesentlich zur Aufhellung des dunkelen Punktes im Leben Kierkegaards benutzt wird, im „Einschaltungsstück" „Eine Möglichkeit" (4,249 ff.). Hier wird erzählt, wie ein schwachsinniger Buchhalter täglich zwischen 11 und 12 Uhr über die Straße geht und mit einem Interesse, das einem jeden auffallen muß, der ihn beobachtet, die Kinder anschaut, die ihm begegnen (251 f.). Er kann nicht anders, er muß so handeln, weil er von dem Gedanken nicht loskommt, ihm, dem Unverheirateten, könnte „ein anderes Wesen" „das Leben" schulden (256); den Gedanken an diese „Möglichkeit", diese „fixe Idee" trug er ständig mit sich herum (253 f.). Und der Grund? Er liegt darin, daß er einmal mit einigen anderen Kaufleuten nach einer durchzechten Nacht „eins von den Häusern besuchte, wo man, sonderbar genug, Geld gibt für eines Weibes Verächtlichkeit..." (255). Was nun „hier vorfiel, wußte er selbst nicht mehr" (ib.). Wenn man sich diese Erzählung näher ansieht, dann muß sich einem ganz unwillkürlich der Gedanke aufdrängen, daß mit dem Buchhalter Kierkegaard sich selber meint. Eine ganze Reihe von Charakteristika, die vom Buchhalter ausgesagt werden, passen unmittelbar auf Kierkegaard — ganz abgesehen von dem inneren Zusammenhang, der hier zwischen Schuld und Schwachsinn besteht[61]): auch Kierkegaard machte seine regelmäßigen Spaziergänge, auch Kierkegaard besaß ein Vermögen, von dem er leben konnte[62]), auch er gab von seinem Geld den Armen[63]); man kann auch hinweisen auf die Tatsache, daß nach dem „Fall" „der Tod der Eltern" eintrat[64]). Nicht unwichtig ist auch der Umstand, daß das häufige Zusammentreffen des Buchhalters mit dem Schiffskapitän in einem Café[65]) Kierkegaard in den Tage-

---

[60]) P. A. Heiberg, En Episode i S. K.s Ungdomsliv 1912 (K.-Studier I); vgl. auch von demselben Et Segment af S. K.s religioese Udvikling 1918 (K.-Studier III), S. 33 ff., 159 f. u. ö., sowie ebenfalls von demselben S. K.s religioese Udvikling. Psykologisk Mikroskopi 1925, S. 272 ff.

[61]) 4, 251. 252. 253. 257.

[62]) 4, 252. 254.

[63]) 4, 252.

[64]) 4, 255.

[65]) 4, 258.

büchern ausdrücklich von sich selbst erzählt[66]). Es ist nur zu erklärlich, daß Heiberg auf diese Erzählung der „Stadien" die Hypothese aufgebaut hat, auch Kierkegaard habe in einem Bordell „seine Reinheit verloren"[67]). Und das um so mehr, als es in den Tagebüchern Stellen gibt, die fast in wörtlicher Übereinstimmung mit den entsprechenden Sätzen der „Stadien" in genau dieselbe Richtung deuten[68]). Nun ist allerdings bereits von P. A. Rosenberg[69]) und P. P. Jörgensen[70]) und neuerdings auch von E. Hirsch[71]) auf eine Stelle der Tagebücher aus dem Jahre 1848 aufmerksam gemacht worden, aus der hervorgeht, daß Kierkegaard nie Vater gewesen ist: „Ein Verdienst habe ich — ich habe keinen Menschen in die Welt gesetzt..." (Pap IX A 50). Man könnte diese Aussage noch bekräftigen durch eine Eintragung aus dem Jahre 1854: „Für drei Dinge danke ich Gott: 1. daß kein lebendes Wesen mir das Dasein schuldet, 2. daß er verhinderte, daß ich ... Pfarrer wurde..., 3. daß ich mich freiwillig dem aussetzte, vom Korsaren beschimpft zu werden" (E. P. 1854, 363)[72]). Allein, mittelst dieser Stellen ist wohl kaum jene „Möglichkeit" ausgeschlossen. Schon Ellekilde hat darauf hingewiesen, es könne doch auch so sein, daß Kierkegaard „an einem oder dem anderen Zeitpunkt seines Lebens zu einer so festen Überzeugung davon gekommen sei, er habe nicht ein Kind in die Welt gesetzt, daß er sich ausdrücken kann, wie er es 1848 tut"; „die fixe Idee der Vaterbekümmerung war eben niedergetreten"[73]). Derselben Meinung ist auch Heiberg in seinem letzten Buche[74]). Aber es handelt sich doch hier lediglich um e i n e „Möglichkeit"[75]).

Und eine andere ist durchaus vorhanden. Sie scheint mir durch die Stellen nahegelegt zu werden, in denen Kierkegaard von der Sünde „im Verborgenen" spricht. Es ist erschütternd zu lesen, wie Kierkegaard sich mit dem Gedanken beschäftigt, ein „psychologisches Experiment" zu schreiben, das zum Gegenstand einen Geistlichen

[66]) Pap IV A 105. Die Übereinstimmung zwischen Tagebuch und „Stadien" geht bis in die einzelnen Ausdrücke hinein: vgl. S. V. VI, 269. Die Tatsache, daß der Buchhalter englisch spricht, K. aber kein Englisch konnte, fällt natürlich nicht ins Gewicht.

[67]) 4, 255. Vgl. auch J. Himmelstrup a. a. O. S. 111.

[68]) Die beiden Hauptstellen Pap IV A 65 und 147 sind bereits übersetzt bei Th. Haecker, S. K., Die Tagebücher. 1923 ff. I S. 181 und 202; vgl. neuerdings auch Geismar I (deutsche Ausgabe) S. 37.

[69]) P. A. Rosenberg, S. K. Hans Liv, hans Personlighed og hans Forfatterskab. En Vejledning til Studiet af hans Vaerker. 1898, S. 15, Anm. 3.

[70]) Vgl. H. Ellekilde a. a. O. S. 27, Anm. 1.

[71]) Th. L. Z. 1923, S. 207; 1927, S. 60.

[72]) Die Ausdrücke sind hier fast wörtlich genau dieselben wie S. V. VI, 266 (= 4, 256).

[73]) H. Ellekilde a. a. O.

[74]) P. A. Heiberg a. a. O. S. 274.

[75]) Seine Gedanken gehen aber immer wieder in jener Richtung; vgl. z. B. noch Pap VI A 42. 120.

hat, der eine „Schuld" auf sich geladen und nun vor der Frage steht, ob er Geistlicher bleiben kann oder nicht; das Experiment aber soll den Titel tragen, der aus dem kanonischen Recht entnommen ist, „de occultis non judicat ecclesia" (Pap VI A 55—59); erschütternd, wenn er an einer Stelle, wo er auch dieses Wort erwähnt, an den Rand schreibt: „Hier könnte auch das deutsche Sprichwort benutzt werden: Gott richt't, wenn niemand spricht" (Pap VII[1] A 7). „Die Sünde wird eben heimlich begangen" (Pap II A 604)[76]). Vor allem aber gehört in diesen Zusammenhang eine Eintragung aus seinen letzten Jahren: „Welche Sünde ist die himmelschreiende? Just die, welche am verborgensten und stillsten in dem Inneren wohnt. Nein, was da wie Hurerei, Mord, Dieberei usw. bereits Alarm hier auf der Erde macht, das ist nicht das eigentlich Himmelschreiende" (E. P. 1850, 350). Und dazu vergleiche man jene Stelle, wo er von „einer ganz eigenen Anfechtung" spricht, „wenn ein Mensch, im strengsten Sinne, gegen seinen eigenen Willen sündigt, von Sündenangst verfolgt, wenn da z. B. sündige Gedanken sind, denen er nur zu gern entfliehen möchte, alles tut, ihnen zu entgehen, aber die doch über ihn kommen..." (Pap IX A 331)[77]). Hier handelt es sich ganz offenbar nicht um einen „Fall", wie die früheren Stellen ihn nahelegten; vielleicht deuten die zuletzt zitierten Eintragungen auf Selbstbefleckung[78]). Das ist „möglich". Aber bei alledem muß man doch immer wieder berücksichtigen, daß sein Seelenleben etwas Krankhaftes[79]) an sich hatte[80]).

---

[76]) Vgl. auch S. V. X, 275.

[77]) Die Stelle ist neuerdings vollständig übersetzt von Geismar (deutsche Ausgabe) I, 41. Vgl. etwa auch Pap X[1] A 477, wo K. von „Angst" und „Versuchung" spricht.

[78]) Geismar I, 39. Aber schon früher hat man „Onanie" bei K. feststellen wollen, vgl. E. Rasmussen, Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie. Übertragen und herausgegeben von Arthur Rothenburg 1905, S. 124. Die eigentliche Hypothese R.s ist die, daß K. ebenso wie Jesus und wie auch übrigens Cäsar und Napoleon Epileptiker gewesen sei (a. a. O. S. 115 ff.). „Wie kein anderer ist er der geniale Philosoph und Dolmetscher der Epilepsie geworden" (118). Besonderen Wert legt R. dabei auf den „Begriff der Angst", E. P. 1844—46, 873, Pap II A 207 (das In-die-Höhe-gehoben-Werden), das „Selbstgefühl" K.s, seinen „Wanderdrang", seine „Unbeständigkeit" usw. Gegen diese Hypothese wendet sich bereits P. A. Heiberg, Bidrag, S. 46. Vgl. auch August Strindberg ‚Der Sohn einer Magd' (Ausgabe G. Müller) [3]1909, S. 416: „Das ‚Tagebuch des Verführers' hielt er (Johan) für die Phantasien eines Impotenten oder geborenen Onanisten, der nie ein Mädchen verlockt hatte". Über das Verhältnis von K. zu Strindberg s. u. im 8. Kap. unter Nr. 2. Vgl. auch Pap IX A 189: „... Ich bin als Mensch persönlich in mehr als gewöhnlichem Sinn ein Sünder, ... dessen Umkehr nur allzu oft gezeichnet wurde und gezeichnet ist vom Rückfall (!)...".

[79]) Geismar I, 74.

[80]) Vgl. etwa E. P. 1850, 298 und 3, 99. Zu berücksichtigen ist auch K.s Verhältnis zum Sexuellen überhaupt. E. P. 1850, 299: „... je weniger

Alles in allem, worin die besondere Sünde Kierkegaards bestand, wir werden es nie mit unbedingter Sicherheit sagen können. Wir stehen eben immer vor „Möglichkeiten". Und das stimmt denn auch zu Kierkegaards eigener Meinung: „Nach meinem Tode soll niemand in meinen Papieren (das ist mein Trost) eine einzige Erklärung finden über das, was eigentlich mein Leben ausgefüllt hat..." (Pap IV A 85). „Und außerdem die Erklärung, die konkretere Erklärung, die ich in meinem Innersten verwahre, die, welche eigentlich noch genauer für mich das Schrecknis enthält: die schreibe ich doch nicht nieder" (Forl. 103) [81]). Allein, wenn wir auch so über den „dunklen Punkt" im Leben Kierkegaards nichts Bestimmtes sagen können, — das jedenfalls ist deutlich: Kierkegaard hat in besonderer Weise hineingeschaut in den Abgrund menschlicher Verirrung; er hat, mehr vielleicht als andere, die Sünde in ihrer ganzen Furchtbarkeit, mit all ihren Schrecken, all ihrem Entsetzen kennengelernt. Ist es verwunderlich, wenn sich das in seiner Gedankenwelt in einem Sündenbegriff ausprägt, der eine Tiefe, eine Strenge hat, wie sonst wohl selten bei einem anderen Denker? Vor allem ist der Zusammenhang der Sünde mit der Angst eben in seinen persönlichen Erfahrungen angelegt [82]). Denn mag „seine" Sünde der Besuch in jenem „Hause" gewesen sein, mag sie bestanden haben in jener Jugendsünde — jedesmal verbindet sie sich in besonderer Weise mit Angst. Die „Möglichkeit" hält den „Buchhalter" sein Leben lang in ängstender Sorge, und den, der jener Jugendsünde verfallen ist, treibt die Angst vor der Sünde immer wieder in die Sünde hinein: er taumelt, wie einer, den es schwindelt, in den Abgrund hinein, dem er entfliehen möchte. „Es war doch Angst, die mich dahin brachte, in die Irre zu gehen" (Pap IV A 107). Aber gerade die Erfahrung dessen, was Sünde ist, war es doch auch wieder, die ihm ein besonderes Verständnis eröffnete für das, was Christentum bedeutet. „Mein Drang zum Christentum ist so groß (sowohl auf Grund meiner Leiden als meiner Sünden als meines fürchterlichen Nachinnengewendetseins): deshalb werde ich nicht verstanden. Manchmal bin ich deshalb auch selbst bange davor gewesen, anderen das Leben allzu ernst zu machen; deshalb bin ich so vorsichtig" (Pap X^2 A 459). Ein

---

Geist, um so weniger Scham". Pap VI A 105: „Wie wenn ein Mann, der sehr ausschweifend gewesen war, gerade um seinen Sohn von dem gleichen recht abzuschrecken, den Geschlechtstrieb selbst als Sünde auffaßte..."

[81]) Die Stelle Forl. 101—103 findet sich auch Pap X^1A 667. 668. Vgl. auch A. B. Drachmann, Udvalgte Afhandlinger, S. 148 f. P. A. Rosenberg a. a. O. S. 15 weist hin auf E. P. 1833—43, S. LIII, wo die Bemerkung von Prof. Sibbern überliefert wird: „Über K.s Verlobung könnte ich erzählen, was vielleicht nur sehr wenige wissen außer mir. Aber das für mich Bedeutungsvollste darf ich dem Papier nicht anvertrauen".

[82]) Vgl. auch T. Bohlin, K.s dogmatische Anschauung 1927, S. 181 ff.

strenges, ernstes Christentum! Und mit dem allen verbindet sich wieder ein Moment, das wir schon deutlich in seiner Jugend aufzeigen konnten: das Leiden. Die Geschichte seiner Verlobung ist in besonderer Weise eine „Leidensgeschichte“[83]). „Daß ich grausam war, das ist wahr; daß ich, mich just nicht meiner Tugend halber in einem höheren Verhältnis verpflichtet wähnend, es aus Liebe sein mußte, ist gewiß; daß du unbeschreiblich gelitten hast, verstehe ich; daß ich doch gleichwohl am meisten gelitten habe, glaube und weiß ich. Genug davon“ (Forl. 130). „... wie schwer, so beständig dabeibleiben zu müssen, grausam zu sein“ (85). Und bei alledem immerfort der Gedanke: ich bin einer, der Genugtuung geben muß für das, was ich getan (Pap VII¹ A 126); ich bin ein Büßender, ein Poenitierender (Pap X¹ A 541)[84]). Leiden!

Und Leiden ist es auch, das sein Erleben im Kampf mit dem „Korsaren“ bestimmt. „Der Korsar“, eine satirische Zeitschrift, von einem Juden namens M. A. Goldschmidt[85]) herausgegeben. Weil das Blatt Skandalgeschichten auftischte, weil es sich um das Privatleben der Leute kümmerte, darum vielleicht wurde es so viel gelesen[86]). Und welche Wirkung mußte ein solches Blatt gerade in dem kleinen Kopenhagen ausüben! Es mußte die ganze Stadt verseuchen. „Es ist ... hinlänglich bekannt, daß die großen Residenzen in Europa, daß Paris und London eine erschreckliche Menge Demoralisation verbergen, aber die Verhältnisse sind so groß, daß der Bodensatz wirklich Bodensatz bleiben kann, und der Luftzug so stark, daß diese Ausdünstungen doch keine Macht bekommen können, die atmosphärische Luft anzustecken. 1000 öffentliche Frauenzimmer in Berlin bedeuten nicht viel; da ist in buchstäblichem Sinn eine große Klasse von Einwohnern, die in buchstäblicher und wahrer Bedeutung unwissend darin bleiben können. Dahingegen würde z. B. ein öffentliches Frauenzimmer in einer Kleinstadt ein unleidlicher Gegenstand sein, weil es unmöglich wäre, sie in einer Kleinstadt zu ignorieren, wo einer buchstäblich den anderen kennt, wo nicht die Rede davon sein kann, einen Bodensatz abzusetzen, da das ganze Leben (gleichsam) auf einem Teller vor sich geht. Wenn die Einwohner in einer Kleinstadt das Dasein eines solchen Wesens ignorieren wollten, da würde darin eine Unwahrheit liegen, die im Grunde auf eine unsittliche Weise ein solches

83) 4, 163 ff.

84) Pap VII¹A 222; IX A 42. 310. E. P. 1850, 379.

85) G. hatte auch eine Novelle mit dem Titel „Ein Jude“ herausgegeben (Pap VII¹B 55, S. 231); K. spricht mit Bezug auf sie als von „einem guten Buch“ (Pap VII¹B 13, S. 182). Das Urteil K.s über G. ist keineswegs ganz absprechend (Pap VII¹ B 18, S. 189). Wie G. über K. nach dessen Tode gedacht, geht hervor aus dem Nachruf, den G.s damaliges Blatt „Nord und Süd“ am 17. 11. 1855 brachte; der Nachruf findet sich übersetzt bei A. Bärthold, Noten zu S. K.s Lebensgeschichte, S. 120.

86) Pap VII¹A 98, S. 43; B 72, S. 261.

prostituiertes Wesen interessant machte, weil der eine den anderen kontrollieren und wissen könnte, daß es unwahr wäre, wenn er sagte, er wüßte nichts davon..." (Pap VII¹ B 72, S. 260). So wirkte das Blatt auf jeden, denn jeder mußte es kennen. Die Unbefestigten wurden verlockt und die Halbgebildeten in Versuchung gebracht (Pap VII¹ B 254). Zunächst war Kierkegaard im „Korsaren" gelobt worden. Ein paar Worte über „Hilarius Buchbinder" waren eine Art Verbeugung[87]); vor allem aber: von Victor Eremita wurde gesagt, er sei „unsterblich"[88]). Es versteht sich von selbst, daß das Lob durchaus nicht zu Kierkegaards Freude war; es mußte ihm mehr als unangenehm sein. Da erscheint in der „Gäa, ästhetisches Jahrbuch für 1846", von ihrem Herausgeber P. L. Möller, ein Artikel über Kierkegaards Schriften; Möller berichtet darin über ein Gespräch mit dem berühmten Professor Hauch. „Entweder — Oder", „In vino veritas" werden gepriesen, aber völlig falsch verstanden. „Just da man sich einem rein literarischen Genuß hingeben will, kommt der Verfasser einem in den Weg mit seiner eigenen ethischen und religiösen Entwickelung"[89]). Vor allem aber das Urteil über die Leidensgeschichte der „Stadien": „Der verderbliche Gebrauch, den der Verfasser von seinen ausgezeichneten Gaben macht, der seinen Höhepunkt erreicht in dem letzten Artikel der Stadien". Der Aufsatz gab Kierkegaard den Anlaß zum offenen Kampf. Er ließ unter dem Pseudonym Frater Taciturnus im „Vaterland" einen bissigen Aufsatz erscheinen, der die Überschrift trug: „Die Wirksamkeit eines herumreisenden Ästhetikers, und wie er doch dazu kommt, das Gastmahl zu bezahlen"[90]); der Aufsatz schließt mit den Worten: „Möchte ich nun bloß bald in den ‚Korsaren' kommen. Es ist wirklich hart für einen armen Verfasser, so bezeichnet in der dänischen Literatur dazustehen, daß er (angenommen, daß wir Pseudonyme Einer sind) der einzige ist, der nicht ausgescholten wird. Meinem Vorgesetzten, Hilarius Buchbinder, ist im ‚Korsaren' geschmeichelt worden, wenn ich mich recht erinnere; Victor Eremita hat doch den Verdruß erleben müssen, unsterblich gemacht zu werden — im ‚Korsaren'. Und doch, ich bin ja bereits darin gewesen; denn ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Möller, ibi der ‚Korsar'..."[91]). Nun ging der „Korsar" seinerseits zum Angriff vor. Ironische Artikel erschienen, besonders aber brachte er Karikaturen von Kierkegaard[92]). Bald lachte ganz Kopenhagen über den Mann mit dem Regenschirm unter dem Arm,

[87]) Vgl. W. Rudin, S. 105.
[88]) S. V. XIV, 37. Vgl. auch das Wort Goldschmidts über „Entweder — Oder" bei Rudin a. a. O. S. 50.
[89]) Vgl. Rudin a. a. O. S. 106.
[90]) S. V. XIV, 28 ff.
[91]) A. a. O. S. 37.
[92]) Vgl. dazu G. Niedermeyer, S. K. und der Corsar (Zeitwende. Zweiter Jahrgang, 1926. Elftes Heft. S. 449 ff.).

über seine dünnen Beine und die schiefsitzenden Hosen[93]). Die Dienstmädchen und die Kinder auf der Straße riefen ihm „Entweder — Oder“ nach[94]), sein Vorname wurde zum Spitznamen[95]): in Komödien wurde er gern gebraucht[96]). Leute, die ihn früher freundlich grüßten, eilten jetzt an ihm vorbei[97]). „Jeder Schlächtergeselle glaubt sich berechtigt, mich auf Befehl des ‚Korsaren‘ beinahe zu beleidigen; die jungen Studenten grinsen und kichern, und sind froh darüber, daß ein Hervorragender niedergetreten wird; die Professoren sind neidisch und sympathisieren heimlich mit den Angriffen, breiten sie aus, allerdings unter Hinzufügung, daß das eine Schande sei. Das Mindeste, das ich mir vornehme, bloß, daß ich einen Mann besuche, es wird, lügnerisch verdreht, aller Orten erzählt; bekommt der ‚Korsar‘ das zu wissen, druckt er es, und es wird von der ganzen Bevölkerung gelesen...“ (Pap. VII[1] A 98, S. 45).

Leiden! Was schon von früh auf sein Leben bestimmt hatte, das wurde ihm jetzt in besonderer Weise eindrücklich. Und zum inneren Leiden kommt das äußere. Sodann! War er immer schon einsam gewesen, — jetzt wurde er noch einsamer, jetzt empfand er die Einsamkeit, in der er lebte, noch deutlicher. Die individualistische Bestimmtheit seiner Gedankenwelt wurde vertieft. Jetzt merkte er nur zu genau den Gegensatz, in dem er zur „Menge“ stand[98]). Der einzelne wider die Gesamtheit! Das, was die persönliche Erfahrung der Sünde ihm nahebringen mußte betreffs des Verhältnisses des einzelnen zu Gott, daß zwischen dem Menschen und Gott eine tiefe Kluft befestigt ist, — das erkannte er jetzt wieder auf Grund eigenster Lebenserfahrungen in analoger Weise bezüglich seines Verhältnisses zur Welt. Muß es nicht so sein, daß der, der auf Gottes Seite steht, in einem scharfen Gegensatz sich befindet gegen alles, was „Welt“ ist? Und muß sich nicht dieser Gegensatz äußern eben im Leiden? Der einzelne — Gegensatz gegen die Welt, indem Leiden: die folgenden Erlebnisse machten ihm das nur immer noch eindrücklicher.

Da ist der „Fall Adler“. Magister Adler war Pfarrer auf Bornholm. Als Theologe war er Hegelianer[99]). Bedeutung bekam er

---

[93]) Pap VII[1]A 147; B37, S. 212; 55, S. 234f. 241; 69, S. 251; 70; IX A 97; X[2]A 612; VII[2]B 235, S. 27.

[94]) E. P. 1852, 246. 12,4.

[95]) Pap X[2]A 612; X[1]A 177.

[96]) Pap X[1]A 177; X[2]A 612; vgl. VII[1]A 154. In Hostrups „Genboerne“ kommt eine Person namens Soeren Kirk vor (vgl. H. Bröchner, Erindringer om S. K., S. 353), und in einem Stück von Heiberg wird ein „Hurrah auf Soeren“ ausgebracht (vgl. H. S. Vodskop, En Krise i S. K.s Liv [in Spredte Studier 1884] S. 3).

[97]) Pap VII[1] B35, S. 233.

[98]) Vgl. auch Pap VII[1], Vorwort S. XII.

[99]) Pap VII[2] B 235, S. 134. 181. 207ff. „Ein Gedanke, auf dem A. besonders gern herumreitet, ist der alte Hegelsche, daß der Begriff um-

durch eine innere Krisis, die er im Jahre 1843 erlebte, und die Folgen, die sich an sie anschlossen. Adler beschreibt die Krisis im Vorwort zu Predigten, die er im gleichen Jahre herausgab. „Hier erzählt Magister Adler, wie er mit einer Arbeit beschäftigt war, die er populäre Vorträge über die subjektive Logik genannt haben würde, einer Arbeit, in welcher er ‚mit einer oberflächlichen Kenntnis der Bibel es auf sich genommen hatte, die Schöpfung und das Christentum zu erklären'. Er fährt alsdann fort: ‚eines Abends entwickelte ich gerade den Ursprung des Bösen; da sah ich wie durch einen Lichtblick ein, daß es nicht so war, daß alles auf den Gedanken ankommt, sondern auf den Geist, und daß ein böser Geist da ist. In derselben Nacht fährt ein häßlicher Laut in unserem Zimmer nieder. Da gebot mir der Erlöser aufzustehen und hineinzugehen und diese Worte niederzuschreiben" (Pap VII² B 235, S. 94). Es folgen dann Worte, die die Bedeutung des Geistes klarstellen sollen. „Im Vorwort wird weiter erzählt: ‚danach gebot Jesus mir, mein Eigenes zu verbrennen[100]) und für die Zukunft mich an die Bibel zu halten. Von den Predigten und Reden von Nr. VI bis zu Ende weiß ich, daß sie durch Jesu mitwirkende Gnade geschrieben sind, so daß ich nur Organ gewesen bin'" (95). Bald nach Veröffentlichung dieser Worte schritt die Kirche durch Mynster gegen ihn ein. Man veranlaßte ihn, auf einige Fragen, die sich auf das „Schwärmerische" seiner „Offenbarungen" bezogen, zu antworten[101]). Die Folge seiner Stellungnahme zu den Fragen war seine „Verabschiedung", aber „in Gnaden und mit Pension"[102]).

Das „Phänomen"[103]) Adler hat Kierkegaard in einem Maße beschäftigt, wie selten eine Begebenheit. Er hat ein großes Buch über den „Fall" geschrieben, „Das Buch über Adler"; es findet sich in seinen Tagebüchern[104]), aber er hat es nie erscheinen lassen. Bis in sein letztes Lebensjahr war er mit dem Manuskript beschäftigt[105]). Mehrere Monate hindurch hat er die regelmäßige Führung seiner Tagebücher unterbrochen, nur, um ungestört an dem Buche arbeiten zu können[106]). Diese intensive Beschäftigung mit dem Fall Adler hat nun fraglos nicht darin seinen Grund, daß es sich hier um eine Persönlichkeit handelte, die in einer gewissen Beziehung zu ihm stand; man hat nämlich vermutet, daß Adler

---

schlägt, nur daß er mehr unter die Bestimmung des Ironischen gebracht ist" (a. a. O. S. 156 f.).

[100]) A. verbrannte „seine Hegelschen Manuskripte" (Pap VII²B 235, S. 186).

[101]) Pap VII²B 235, S. 98. 104.

[102]) A. a. O. S. 128.

[103]) A. a. O. S. 176.

[104]) Vgl. Pap VII²B 235.

[105]) Vgl. Pap VII², Vorwort S. VII.

[106]) S. C. Koch, S. K., S. 99.

von Kierkegaard irgendwie beeinflußt worden sei[107]); jedenfalls hat Adler die Sammlung Predigten, die er 1843 erscheinen ließ, Kierkegaard mit der Widmung „freundschaftlichst" zugesandt[108]). Der Grund, daß der Fall Adler Kierkegaards Interesse so sehr in Anspruch nahm, ist vielmehr darin zu suchen, daß Kierkegaard hier eine Frage behandelt sah, die infolge seiner Lebenserfahrungen seine ganz persönliche Frage war. Der einzelne als Christ gegenüber der Welt. Es taucht jetzt deutlich die Gestalt des „Außerordentlichen" auf, des „Apostels", des „Reformators", des „besonderen Einzelnen, dessen Überlegenheit im Leiden der Selbstaufopferung besteht" (Pap VII[2] B 235 S. 33. 126. 45), die Gestalt des Märtyrers. „Der besondere Außerordentliche... muß... heraus aus dem Glied" (126)[109]). „Es ist ... Nonsens, daß ein Apostel Lehrer in einer bestehenden Staatskirche sein will" (ib.). Ist es nicht so, daß Gegensatz gegen die Welt notwendigerweise Gegensatz gegen die Staatskirche bedeutet? Und in der Tat endigt das „Buch über Adler" in der Frage nach der Berechtigung der Staatskirche. „...daß er (Mag. Adler)... als Epigramm über die gegenwärtige Christenheit dienen kann, soll zum Schluß aufgezeigt und benutzt werden. Mag. A. war ja geboren, erzogen, konfirmiert, einheimisch in der geographischen Christenheit, — er war also Christ, (so wie alle Christen sind); er war Kandidat der Theologie geworden — und war Christ (so wie alle Christen sind); er wird christlicher Pfarrer: und jetzt erst widerfährt ihm das Besondere, daß er durch einen Lebenseindruck in ernstere Berührung kommt mit der Entscheidung: Christ zu werden. Just wie er dann, als er religiös erschüttert ist, unleugbar dem Christwerden nähergekommen ist, als jemals bisher in all der Zeit, da er Christ war, just da wird er verabschiedet. Und seine Verabschiedung ist ganz in der Ordnung; denn die Staatskirche bekommt ja nun erst Gelegenheit, sich Kenntnis darüber zu verschaffen, wie es mit seinem Christentum steht. Aber das Epigrammatische bleibt gleichwohl: daß er als Heide christlicher Pfarrer wird, und daß er, da er doch dem Christwerden etwas nähergekommen ist, verabschiedet wird" (218 f.). „... seine Bedeutung für die Gegenwart wird wohl nicht so sehr in dem liegen, was er durch die Katastrophe wurde, oder in seiner Produktivität, die sich daher deriviert, wie darin, daß er durch die Katastrophe indirekt offenbar macht und angibt, wie man in der geographischen Christenheit so Christ sein und sogar christlicher Pfarrer werden kann, ohne den mindesten Eindruck vom Christentum zu haben in Richtung auf: Christ werden" (230). So wirkte

---

[107]) Bei A. findet sich eine „Lehre vom Augenblick" (Pap VII[2]B 235, S. 163 ff. 249. 191 ff.).

[108]) Chr. Jensen, S. K.s religioese Udvikling 1898, S. 136. Vgl. auch P. A. Rosenberg, S. K., S. 173.

[109]) Vgl. a. a. O. S. 33.

das, was Kierkegaard im Leben sah, zusammen mit dem, was er ganz persönlich erfuhr.

Und schließlich am Ende seines Lebens der offene Kampf wider die Kirche, der „Angriff auf die Christenheit“[110]). Im Januar 1854 starb der Bischof von Seeland, J. P. Mynster[111]). Kierkegaard hatte von seinem Vater her eine besondere Verehrung für den Bischof[112]), war er doch dessen Seelsorger gewesen[113]). „Ich bin erzogen mit Mynsters Predigten“ (E. P. 1850, 192)[114]). „Am Sonntag ... las ich wie gewöhnlich meine Predigt von Mynster“ (E. P. 1851, 114). Er war auch ein regelmäßiger Hörer seiner Predigten. „Nur eine Predigt von ihm habe ich nicht gehört, es war die letzte; ich war nicht durch Krankheit verhindert, ich war vielmehr in der Kirche bei Kolthoff“ (E. P. 1854, 2). Gerade in den letzten Jahren seines Lebens besuchte er Mynster häufiger; er sprach dann auch mit ihm über seine Schriften[115]). Aber wenn man die Tagebuchnotizen über die Unterredungen verfolgt, dann merkt man unmittelbar heraus, daß ein innerer Gegensatz zwischen den beiden vorhanden ist. Schon im Jahre 1852 findet sich die Eintragung: „... es schmerzt mich so tief, gegen ihn blank ziehen zu müssen“ (E. P. 1852, 181). Warum sah sich Kierkegaard vor diese Notwendigkeit gestellt? Eine Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1850 deutet es an. Mynster hatte von Kierkegaard die „Einübung im Christentum“ erhalten. Sie sprachen über das Buch, und Mynster meint, „daß, wie man sich auch wendete und drehte, es doch Betrachtung bleiben müsse“; und Kierkegaard fügt dem hinzu: „In dieser Hinsicht ließ ich mich nicht weiter ein, aus Furcht auf das Existentielle zu kommen...“ (E. P. 1850, 316). Der Gegensatz Kierkegaards zu Mynster bestand darin, daß Kierkegaard in dem Bischof einen Menschen sah, der nicht Ernst machte mit den Anforderungen des Christentums; er sah in ihm einen Vertreter der Theologie der „Rhetorik“. Nach dem Tode Mynsters findet sich die Eintragung: „Nun ist er tot. Wenn man ihn hätte bewegen können, sein Leben damit zu enden, daß er dem Christentum das Zugeständnis machte, daß das, was er repräsentiert hat, eigentlich nicht Christentum war, sondern Milderung, das wäre so sehr erwünscht gewesen, denn er trug eine ganze Generation“ (E. P. 1854, 1)[116]).

---

[110]) Vgl. Schrempfs gleichnamiges Buch, dessen einzig erschienener erster Band „S. K.s agitatorische Schriften und Aufsätze 1851—1855“ enthält.

[111]) Seine „Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren“ sind übersetzt von Theodor Schorn, 2. Aufl., Hamburg 1840.

[112]) Vgl. auch etwa E. P. 1851, 91. 12.

[113]) Vgl. o. S. 18.

[114]) Vgl. o. S. 12.

[115]) Vgl. E. P. 1850, 314 ff.; 1851, 90 ff. 104; 1852, 180.

[116]) Fast wörtlich ebenso in einem Artikel im „Vaterland“ vom 20. März 1855, überschrieben „Bei Bischof Mynsters Tod“ (S. V. XIV, 34).

Und nun hielt bei seiner Beerdigung sein Schwiegersohn Martensen ihm die Grabrede und nannte ihn „einen Wahrheitszeugen, einen von den rechten Wahrheitszeugen", ein Glied in der „heiligen Kette von Wahrheitszeugen, die sich dahinzieht durch die Zeiten von der Apostel Tagen her"[117]). Diese Worte bedeuteten für Kierkegaard das Signal zum Angriff. Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge, einer, bei dem „das persönliche Existieren das Gesagte ausdrückt" (10,93)? Er verfaßte einen Zeitungsartikel: „War Bischof Mynster ein ‚Wahrheitszeuge', einer von ‚den rechten Wahrheitszeugen' — ist das Wahrheit?" (S. V. XIV, 5 ff.). Scharf ging er darin mit der „Verkündigung" des Bischofs ins Gericht. Er machte darauf aufmerksam, wie er die entscheidenden christlichen Bestimmungen, wie er gerade das, was uns Menschen weniger bequem ist, „das, was unser Leben angestrengt machen, uns verhindern würde, das Leben zu genießen", „verwischt, verschleiert, verschwiegen, ausgelassen" habe, das „vom Absterben, von freiwilliger Entsagung, vom Sich-selber-Hassen, vom Leiden für die Lehre" usw. (6). Eine heftige Zeitungspolemik schloß sich an diese Ausführungen an. Und dann erschienen vom 24. Mai bis zum 24. September 1855 die neun Nummern seiner Flugschrift „Der Augenblick"[118]) mit ihren heftigen Angriffen wider die „bestehende Christenheit", wider die Staatskirche und ihre Institutionen. „Das Christentum des Neuen Testaments ist nicht mehr da." Christentum und Christenheit, der Christ und die Welt! Und gerade wieder während dieser Zeit lernte er noch einmal so recht erkennen, was leiden bedeutet, innerlich leiden. Man vergißt das nur zu leicht über den scharfen Worten, die er im „Augenblick" spricht[119]), über der Kampfesweise, die er anwendet: unter schweren, inneren Kämpfen mußte er sich zu dem Entschluß, gegen das „Bestehende" aufzutreten, erst hindurchringen. Ein kleines Zeichen nur dafür ist, daß er jenen Zeitungsartikel über Mynster als „Wahrheitszeugen", den er „im Februar 1854", also gleich nach Mynsters Tode[120]), geschrieben hatte, erst am 18. Dezember im „Vaterland" erscheinen läßt[121]). Und während er gegen Männer wie Martensen und Mynster mit einer Schärfe sondergleichen vorgeht, hat er doch nie völlig das Mitgefühl mit ihnen verloren: auf dem Sterbebette noch sagt er zu seinem Jugendfreunde Emil Boesen: „... ja grüße alle

---

[117]) S. V. XIV, 5.

[118]) Die zehnte Nummer des „Augenblicks" (nicht die neunte, wie Bohlin, S. K.s Leben und Werden, S. 215 versehentlich sagt) ist nie erschienen, „aber lag druckfertig bei S. K.s Tode vor" (vgl. S. V. XIV, 340).

[119]) Vgl. auch das Urteil Bärtholds über den „Augenblick" in Noten zu S. K.s Lebensgeschichte, S. 123.

[120]) Mynster starb am 30. Januar 1854 (vgl. E. P. 1854, 1. Anm.).

[121]) Vgl. S. V. XIV, 5.

Menschen, ich habe viel von ihnen allesamt gehalten...“[122]). Mit innerem Widerstreben wird er den Kampf geführt haben; aber er mußte. Der Kampf war gottgewollte Notwendigkeit[123]). Gott will es! Er aber leidet.

Überblicken wir nun alles dies, so mag es uns immer deutlicher, immer anschaulicher geworden sein, ein wie enger Zusammenhang besteht zwischen dem Denker Kierkegaard und seinem Denken. Es gilt in der Tat von Kierkegaard in besonderer Weise: das Denken ist das Denken des Denkers. Wie kaum bei einem anderen steht sein Denken unter dem Einfluß seines Lebens. Sein Denken wird vom Leben gestaltet. Alles geht bei ihm irgendwie hindurch durch das Medium des Erlebens. Sein Denken baut sich auf persönlichem Erleben auf; es umschließt persönlich erfaßtes Leben. Erleben, Erfahren als Grundlage des Kierkegaardschen Denkens — das ist die Form, in der sich die Bedeutung der Denkerindividualität für das Denken ausprägt.

Fraglos, damit ist gegeben, daß der Gedankenwelt Kierkegaards eine gewisse Einseitigkeit eignen wird. Seine eigentümliche Veranlagung, seine merkwürdige Erziehung, sein eigenstes Lebensschicksal — all das mußte sein Denken in außergewöhnliche Bahnen lenken. Die persönliche Note, die das Ganze trägt, bedeutet eben dessen notwendige Vereinseitigung.

Aber das vermag doch keineswegs die Bedeutung jener Tatsache einzuschränken, die darin besteht, daß das Denken im Erleben des Denkers gründet. Was ist es, was letztens damit zum Ausdruck kommt? Man vergegenwärtige sich: der individualistische Grundzug seines Denkens, die Hervorhebung des Leidens, des qualitativen Gegensatzes, in den der Mensch gestellt ist Gott und der Welt gegenüber, der Sündenbegriff, die teleologische Suspension des Ethischen usw. — alles kann aus seinem Leben abgeleitet werden, alles hat Lebensgrund. Überall Begriffe, die durch das Leben angeregt, durch das Leben gestaltet, im Leben erwachsen, im Leben erprobt sind. Es kann sich also im Denken Kierkegaards nicht

---

[122]) Vgl. E. P. 1854—55, Beilage S. 595. Die Beilage (a. a. O. S. 593 ff.) enthält den Bericht Boesens über die Gespräche mit seinem kranken Freund im Frederikshospital. Der Bericht ist auszugsweise übersetzt in H. Gottsched, S. K., Buch des Richters, S. 195 ff. — Beachte auch die Worte der Lund: „In der letzten Kampfeszeit, in dem harten Jahr vergaß Onkel Soeren doch nicht, an seine Nächsten zu denken“ (E. P. 1854—1855, 608).

[123]) Wie konsequent K. diesen Kampf durchführte, wird auch durch die Tatsache erhärtet, daß er während jener Zeit „aufhörte, an dem kirchlichen Gottesdienst teilzunehmen“. H. Bröchner berichtet, Dr. Frederik Beck habe ihm erzählt, „daß S. K. in der Zeit am Sonntag vormittag während der Kirchzeit ins Athenäum kam; was Beck mit der ihm eigentümlichen Lust an spitzen Bemerkungen so erklärte, daß S. K. die Leute darauf aufmerksam machen wollte, daß er die Kirche nicht besuchte“ (vgl. Bröchner a. a. O., S. 372 f.). Zur Beurteilung des Angriffs s. u. S. 257 ff.

handeln um Luftgespinste rein reflektierenden Überlegens, nicht um wirklichkeitsfremde Spekulation: hell leuchtet immer wieder die Wirklichkeit auf, das wirkliche, reale Ich, das in der Wirklichkeit lebt, die Wirklichkeit erlebt. Betonung der Wirklichkeit, Betonung des Ich! Und dieses Ich ist in eminenter Weise religiöses Ich. Gott und Wirklichkeit gehören zusammen. Betonung der Wirklichkeit, Betonung des Erlebens der Wirklichkeit, weil — Ernstnehmen Gottes! Der Gedanke vom wirklich lebenden, erlebenden Ich vor Gott! Wir stehen in der Sphäre des Kierkegaardschen Existenzgedankens. Eben ihn bringt die Betrachtung der Denkerindividualität im Zusammenhang ihres Lebens, im Zusammenhang ihrer Geschichte nahe [124]).

Aber worauf so das persönliche Leben Kierkegaards hinweist, das ist zugleich auch die „Idee", auf die die Entwickelung des Geisteslebens, in der Kierkegaard steht, unmittelbar hinstrebt. Die Welt, in der und wider die Kierkegaard kämpft, zielt auf dasselbe, das bereits das Leben, in dem er wird, eindrücklich machte.

[124]) Vgl. auch etwa Christian Nielsen, Der Standpunkt K.s innerhalb der Religionspsychologie (Erlanger Dissertation) 1911, S. 1 f.

2. Kapitel

Die Welt, in der und wider die er kämpft.

Der Philosoph, der das Denken der Zeit Kierkegaards wesentlich bestimmt, ist G. W. F. Hegel.

Worin sah Hegel das Ziel seiner Arbeit?[1]) Hegel ist nicht zu denken ohne Kant[2]). Darum wird die Idee, die Hegel leitete, die Tendenz seiner Gedankenarbeit unmittelbar deutlich eben von Kant her, von der Auseinandersetzung mit ihm aus. Hegel hebt es an der Kantischen Philosophie rühmend hervor, daß sie als kritische Philosophie dem Denken eine bestimmende Rolle im Erkenntnisvorgang zuerkannt habe. „Der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken durch sein Raisonnement dahin kam, sich nicht als zufällig, sondern vielmehr in sich selbst als absolut Letztes aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhang mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und das zum Unendlichen Emporführende. Das Denken erfaßte sich als Alles in Allem, als absolut entscheidend; für seine Überzeugung ist nichts Äußeres eine Autorität, sondern alle Autorität kann nur durch das Denken gelten“ (W. ²XV, 500). Kann man demnach sagen, daß dem Denken bei Kant das Vermögen des Weltbildens zukomme, so wird doch zugleich diese so zum Ausdruck kommende Souveränität des Denkens merklich eingeschränkt. Es gibt ein „Plus“, das zur Einheit des Selbstbewußtseins hinzukommt, ein Mehr, das als solches vom Denken selbst unabhängig ist, und das ist die Empirie. Dem Denken tritt als selbständige Gegebenheit der durch die Sinnlichkeit vermittelte Stoff gegenüber. So steht Kant vor einer Zweiheit, der Zweiheit von Denken und Stoff, Denken und Gegenstand, Denken und Sein, und zwar ist es so, daß wir von diesem Sein nur so viel erkennen, als uns „erscheint“. Es gibt ein „Etwas“, das dem Denken

---

[1]) Die Werke Hegels sind zitiert nach der Ausgabe von Lasson, die Religionsphilosophie, soweit dort noch nicht erschienen, nach der Ausgabe von A. Drews (Sigel für die Lassonsche Ausgabe: „Begr. d. Rel.“; Sigel für die Drewssche Ausgabe: „Religionsphilos.“). Die übrigen in der Lassonschen Ausgabe noch nicht enthaltenen Schriften werden nach der Originalausgabe angeführt (Sigel: „W.“).

[2]) Über das Verhältnis von Kant zu Hegel nach der Auffassung K.s vgl. z. B. 5, 5; 7, 26 ff. u. Pap III A 3.

unzugänglich ist, das An-sich der Dinge, das „Ding an sich". „Kants Philosophie endet ... mit einem Dualismus, ... mit dem unaufgelösten Widerspruch" (550). Was damit betreffs des Denkens gesagt ist, ist deutlich: wird dem Denken „die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseiende zu erkennen", so wird es lediglich als etwas rein „Subjektives aufgefaßt" (500). „Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne; sie führt das Wissen in das Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinein, hält es aber auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest" (502). Man kann nur von der „Autokratie der subjektiven Vernunft" sprechen[3]), als subjektive Vernunft aber hat sie nur „subjektive Gewißheit, keine objektive Wahrheit" (551).

Eben in dieser Kritik an Kant offenbart sich die Tendenz, die Hegel bestimmt. Es geht Hegel augenscheinlich um die Wahrung der Autokratie des Denkens. Dieser Grundsatz aber ist nur dann konsequent zu vertreten, wenn er zugleich die Forderung in sich schließt, daß das gesamte Sein der Herrschermacht eben des Denkens zu unterwerfen ist. Und das hinwiederum läßt sich nur dann ermöglichen, wenn der Dualismus von Denken und Sein überwunden ist. „Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen" (617)[4]). Aber es ist nun nicht so, als wenn ein solches Ziel Kant völlig ferngelegen hätte. Hegel meint, trotz aller Kritik, die er an Kant übt, gerade bei ihm einen Anknüpfungspunkt für seine Art des Philosophierens zu finden; er weist auf Kants „Kritik der Urteilskraft" hin. „Die Kritik der Urteilskraft hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee ausgesprochen hat" (Encyclop. § 55). Das „Kunstschöne" die konkrete „Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung" (ib.); „im Lebendigen" ist „der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Tätigkeit" (§ 57). Das „Allgemeine" gelangt zur Einheit mit dem „Besonderen" (§ 56); die Idee durchdringt die Wirklichkeit. Man findet „den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes" (§ 55). Also auch bei Kant Einheitsstreben, das den Dualismus des Systems überwinden möchte. Was aber bei Kant gelegentlich vorkommt, das stellt bei Hegel die Tendenz des Philosophierens überhaupt dar: „die ganze Philosophie ist nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit" (Religionsphilos. 54).

---

[3]) Enzyklop. § 46: „... die Kantische Kritik bloß ein subjektiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf den Inhalt einläßt..." Die „Enzyklopädie" wird von K. erwähnt z. B. Pap IV C 101 u. 7, 27.

[4]) Vgl. 7, 27. 32; 5, 74.

Diese Tendenz findet ihren einheitlichen Ausdruck in dem „Begriff" des Geistes. „Der Geist bildet ... das eigentliche Losungswort der Hegelschen Philosophie"[5]). Geist — „der erhabenste Begriff" (Phänomenol. 17). Das gesamte Sein in seiner Vielgestaltigkeit läßt sich unter diesen Begriff subsumieren. „Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseiende — das sich Verhaltende und Bestimmte, das Anderssein und Fürsichsein — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich" (ib.). Geist in der Weltgeschichte, Geist in Kunst, Religion und Philosophie, und Geist das, was alles dies erfaßt: „Die Vernunft ist Geist" (284); und vor allem: Gott ist Geist (394 ff.). „Das Absolute ist der Geist: dies ist die höchste Definition des Absoluten" (Encyclop. § 384). „Die Natur, der endliche Geist, der Wille, der Staat sind Verleiblichungen der Idee, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, bestimmte Gestaltungen, in denen sie noch nicht zu sich, zum Wissen ihrer Selbst durchgedrungen ist, um als absoluter Geist zu sein" (Begr. d. Rel. 32). „Der Geist ... ist das, was wir Welt, Natur heißen" (Religionsphilos. 122). Überall ist Geist; überall kommt er zum Ausdruck, zur Ausprägung — „der" Geist, der absolute Geist. Die ganze Wirklichkeit, das gesamte Geschehen ist nichts anderes als die Selbstentfaltung des absoluten Geistes. Die Selbstentfaltung des absoluten Geistes — das Thema der Hegelschen Philosophie!

Damit aber ist nun offenbar gesagt: das Ganze des Seins läßt sich einordnen in einen großen, alles umschließenden Zusammenhang; alles einzelne Sein ist Teil, Glied eines einzigen Organismus. Es handelt sich um ein „organisches Ganzes" (Phänomenol. 24). Das Ganze des Seins bildet ein in sich geschlossenes S y s t e m[6]). Geist und System gehören zusammen. Es ist so: indem die Hegelsche Philosophie als Einheitsphilosophie Geistesphilosophie ist, ist sie „systematische" Philosophie. „Totalitätsbetrachtung" — das ist es, was der Hegelschen Philosophie in besonderer Weise das Gepräge gibt[7]). „Nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit" (Phänomenol. 438). „Das Wahre ist das Ganze" (14)[8]). „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein" (5). Wie sich System und Wirklichkeit, System und Wahrheit miteinander verbinden, so auch System und Wissenschaftlichkeit. „Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein" (Encyclop. § 14). Wie stellt sich nun

---

[5]) Vgl. H. Falkenheim, Hegel, S. 200 in E. von Aster, Große Denker 2. Band (erste Auflage).

[6]) Vgl. 6, 202 ff. 10, 92. 93 Anm. u. ö.

[7]) Vgl. etwa Enzyklop. § 14 u. Logik II, S. 502. Die „Logik" ist bei K. erwähnt z. B. 5, 6; 7, 27. 57. 112; Pap IV C 79.

[8]) Vgl. z. B. 6, 202.

dieses „System“ dar? Weil das Ganze einen Organismus bildet, kann das System nicht etwas Starres, Unlebendiges sein. „Das Wahre ist die Bewegung“[9] (Phänomenol. 16)[10]. „Das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden“ (15); es handelt sich um einen „Prozeß“ (31)[11]. Und weiterhin ist es nicht so, daß dieser Prozeß ein gradliniges Sich-Entwickeln von unten nach oben wäre, eine solche Entwickelung würde zu dem Begriff des „Ganzen“, des „Systems“, nicht passen, — „das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird ... die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich... zu einem Kreise“; es „ergibt sich, daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch unentwickelte Inhaltslose ist, im Anfang noch nicht wahrhaft erkannt wird, und daß erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, seine vollendete, inhaltsvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis ist“ (Logik I, 56)[12]. Man könnte meinen, daß, wenn das Ganze das Wahre, das wahrhaft Wirkliche und dieses wiederum Bewegung ist, daß dann recht eigentlich das Resultat dieser Bewegung das Ganze und damit das Wahre und Wirkliche sei, aber dann würde es sich nicht mehr um einen „Kreislauf“ handeln; vielmehr: „das Resultat ist ... dasselbe, was der Anfang...“ (Phänomenol. 15). „... die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden...“ (5). Das Ganze befindet sich eben in einem fortwährenden Kreislauf. Das für das System Charakteristische ist die „Unruhe“ (15), weil die Bewegung. Im einzelnen betrachtet, geht diese Bewegung vor sich in dem ewig gleichen Dreiklang von Thesis, Antithesis und Synthesis. Es ist der „Rhythmus der wissenschaftlichen Bewegung“[13] überhaupt, der hier zum Vorschein kommt; es sind „die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist“, die hier sich entfalten (W. XV, 551). Wir stehen vor der Hegelschen Dialektik[14]: die Bewegung des Geistes ist dialektische Bewegung. In der Dialektik kommt die Systematik des Ganzen zu ihrem eigensten Ausdruck.

Es handelt sich hier nicht um die Dialektik im Platonischen oder Kantischen Sinne; die Hegelsche Dialektik ist eine Dialektik eigener Art. Hegel spricht von der „höheren Dialektik des Begriffes“. „Diese .... ist nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern

[9]) Vgl. 5, 79. Pap VIII 1A 14.
[10]) Vgl. Phänomenol. 32.
[11]) S. z. B. 7, 6 Anm.
[12]) Vgl. Enzyklop., § 15.
[13]) Vgl. 5, 79; 6, 273; 5, 5.
[14]) Vgl. z. B. 7, 243 ff.; s. schon 1, 35.

die eigene Seele des Inhaltes, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt" (Rechtsphilos. § 31). Das Wesen dieser Dialektik ist das Wesen der Hegelschen Philosophie überhaupt.

Den treibenden Faktor des dialektischen Prozesses stellt der Widerspruch dar: Thesis — Antithesis. Hegel sagt ganz ausdrücklich: „Es ist ... eines der Grundvorurteile ..., als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit" (Logik II 58), ja, „Etwas ist ... lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält" (59)[15]. Hegel hat also einen klaren Blick für die Tatsache des Widerspruches, des Gegensatzes; er verbindet sich für ihn unmittelbar mit dem Begriff des Lebens. Allein, der Widerspruch ist doch nicht das Letzte, er ist nicht Selbstzweck; er ist nur Mittel zum Zweck. Als treibender Faktor steht er im Dienste eines höheren Zieles. Der Widerspruch ist nur dazu da, um „überwunden" zu werden: von der Thesis über die Antithesis zur Synthesis! Einheitsstreben — das ist eben der Sinn des dialektischen Prozesses[16]. Und Wille zur Einheit über die Zweiheit bestimmt den Prozeß selbst bis in die Einzelheiten der Entwicklung.

Die beste Veranschaulichung dafür bietet der Anfang der „Logik". Die Logik beginnt mit dem „Sein", dem „reinen Sein". Reines Sein ist nur zu denken, wenn man den Begriff der „reinen Unbestimmtheit und Leere" faßt: „es ist n i c h t s in ihm anzuschauen". So „geht" der Begriff des Seins unmittelbar „über" in den Begriff des „Nichts"; d. h. er geht über in sein Gegenteil. Die Thesis „schlägt um" in die Antithesis, die Position berührt sich innerlich mit der Negation. „Das reine Sein und das reine Nichts ist ... dasselbe." Es besteht zwischen ihnen eine Einheit. Aber diese Einheit kann offenbar weder im Sein noch im Nichts als solchem liegen, denn „Sein" ist doch immer vom „Nichts" zu unterscheiden — bei aller „Ununterschiedenheit"; es muß sich um eine „höhere" Einheit handeln, und diese höhere Einheit besteht in der Tatsache, daß das Sein in das Nichts „übergegangen ist", das Sein „in seinem Gegenteil verschwindet", in dieser „Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen": im „W e r d e n". Das Werden, die „Einheit des Seins und Nichts" (Logik I 66 f.). Es ist so: die Einheit ist im Anfang der gesamten

[15]) Vgl. 5, 6.
[16]) Vgl. z. B. 5, 5.

Bewegung bereits angelegt; sie liegt so notwendigerweise in der Konsequenz der Entwickelung. Aber es gibt keine Einheit ohne die Zweiheit. Der Weg zur Einheit geht über die Zweiheit. So behält der Widerspruch sein unverkennbares Recht; aber das Recht ist doch nur ein relatives, relativ zu dem Ziel, welches das Ganze bestimmt, relativ zur Einheit. Der Gegensatz, der Widerspruch selber, ist nur ein relativer[17]). Es gibt eben keine „absolute Getrenntheit des Seins und des Nichtseins" (92); in dem Negativen ist das Positive enthalten (Phänomenol. 40), im Anderssein findet sich das Ansichsein, oder, um ein anderes Begriffspaar zu nennen, das Hegel erwähnt: im Äußeren das Innere. Die „Gegensätze", Anderssein und Ansichsein, Äußeres und Inneres, sind einander kommensurabel[18]). „Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist" (Encyclop. § 139). Inneres und Äußeres „durchdringen" sich gegenseitig, bilden eine Einheit[19]). Das Ganze, die Einheit ist die Wahrheit.

Aber die Einheit, die in der Synthesis hergestellt wird, ist doch eine Einheit besonderer Art: sie ist die höhere Einheit. Diese ihre Eigenart bringt Hegel dadurch zum Ausdruck, daß er den Begriff „aufheben"[20]) verwendet. Im Werden ist das Sein und das Nichts „aufgehoben". Was heißt das? „Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich so viel als aufhören lassen, ein Ende machen" (94); aufheben heißt tollere und sustinere zugleich. „Das Aufgehobene" ist „ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist" (ib.). Sein und Nichts sind im Werden in ihrem unmittelbaren, ihrem einander widersprechenden Sonderdasein „vernichtet", aber „bewahrt", „erhalten" nach ihrer „Wahrheit", ihrem positiven Gehalt (95). Vergegenwärtigt man sich das, so ist deutlich, der Gegensatz, der Widerspruch, die Zweiheit soll nicht geleugnet werden; die Zweiheit zeigt sich eben auch in der Einheit. Aber das Bestimmende des Vorgangs, das, was den Sinn des Ganzen darstellt, ist doch letzten Endes nichts anderes als das Streben, das Sichwidersprechende zu vereinen. „Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden" (94). Sein und Nichts letzten Endes nur „Momente"[21]), nur „Durch-

[17]) Vgl. z. B. 6, 128 Anm.
[18]) Vgl. 1, 3; 6, 147. 217. 367; 7, 100; 9, 76.
[19]) Selbst Quantität und Qualität sind nicht ohne Einheit; diese ist gegeben im Begriff des Maßes (Logik I 336 ff.).
[20]) Vgl. z. B. 6, 295 f.
[21]) Vgl. Pap VII[1] A 153; VII[2] B 235 S. 207. 216.; 6, 128.

gangspunkte“[22]) der auf die Einheit gerichteten Entwickelung. „Die Form des Dialektischen“ ist das „Übergehen in anderes“ (Encyclop. § 84). „Das Übergehen“ ist „das Wesentliche“ (Logik II 60). Übergehen, vermitteln, mediieren[23]), aufheben — worauf es ankommt, ist allemal die Einheit. So wirkt sich gerade in der Dialektik die Tatsache aus, die wesentlich das Charakteristikum der systematischen, den „Geist“ in den Mittelpunkt stellenden Betrachtung bedeutet, statt Betonung des Dualismus Hervorheben des Monismus. System, Dialektik: Monismus, indem Geist.

Aber durch das Bisherige wird nicht allein der allgemeine Grundcharakter der Hegelschen Philosophie verdeutlicht, durch das Ausgeführte wird dieser Grundcharakter doch auch zugleich in seiner spezifischen Eigenart offenbar, er erhält eine ihm wesentliche Näherbestimmung. Indem sich nämlich gezeigt hat, daß der auf die Einheit gerichtete Prozeß[24]) in der dialektischen Bewegung von Thesis, Antithesis und Synthesis vor sich geht, ist zugleich erkannt, daß in diesem Prozeß die Logik eine entscheidende Rolle spielt, daß es sich um eine „logische Bewegung“[25]) handelt. „Der Rhythmus des organischen Ganzen“ ist „die logische Notwendigkeit“ (Phänomenol. 38). Auf dieselbe Tatsache führt auch der Begriff des Geistes. Die höchste Innerlichkeit des Geistes ist das Denken (Encyclop. § 11). „So (im Denken) kommt er (der Geist) zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Wortes, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken“ (ib.). „In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, ‚auf daß es überwinde‘, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe ... die Natur des Denkens selbst die Dialektik“ (ib.). Monismus des Geistes ist Monismus des Denkens, des logischen Denkens. Indem die Hegelsche Philosophie Geistesphilosophie ist, ist sie logizistische Philosophie[26]).

Was das besagt, das wird in seiner ganzen Tragweite offenbar, wenn man sich erinnert, daß die dialektische Bewegung nicht etwas rein Formales bezeichnet, sondern vielmehr die Grundstruktur des Seins überhaupt darstellt. „Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich

---

[22]) S. z. B. Enzyklop. § 575.
[23]) Vgl. z. B. 2, 144 ff.; 3, 136; 5, 78; 6, 273; 7, 93; Pap III A 108. 211. IV C 84. 87; Pap VII 2 B 235. S. 208.
[24]) Vgl. 6, 128 f. Anm.; 7, 6.
[25]) S. z. B. 6, 194.
[26]) Vgl. etwa 5, 4; 7, 32 und 9, 70 Anm. 1.

als nur formelle Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die Form als solche des Begriffes, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sei, sondern dies hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist" (Encyclop. § 162). „Der Begriff ist ... die Wahrheit des Seins ...", und „das Sein ... ein Moment des Begriffs" (§ 159). Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Empirie und Logik, der nicht zerrissen werden darf[27]: das Denken ist eben „begreifendes Denken" (Logik I 23)[28]. „Die Denkbestimmungen" „haben" „objektiven Wert und Existenz" (Logik I 32). „Das Sein" ist ja letzten Endes „Denken" (Phänomenol. 13)[29]. Darum kann es nicht anders sein: „das Erfassen des Vernünftigen ist ... das Erfassen des ... Wirklichen" (Rechtsphilos. 13)[30]. „Das, was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft" (15). „Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, das Auseinandergelegtsein der Allgemeinheit in die Besonderheit, die als eine selbständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten wird. Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht wirklich, wenn auch Existenz angenommen werden dürfte"; als „wahre Realität", als Wirklichkeit wird etwas nur dadurch bestimmt, daß es als „notwendig" erkannt ist: „die wahrhafte Wirklichkeit ist Notwendigkeit: was wirklich ist, ist in sich notwendig" (354). Wir stehen vor dem bekannten Satz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" (Rechtsphilos. 14). Und zugleich haben wir die Auslegung dieses Satzes. Alles, was ist, steht unter dem Zwange des inneren logischen Zusammenhanges, von dem das Ganze beherrscht wird. Nichts gibt es daher, was unfaßbar wäre. Rationalität ist das Kriterium für die Wirklichkeit. Wirklich ist nur das, was sich in die Maschen des Gedankens fangen läßt, was von der Vernunft als vernünftig erkannt wird. Mit der Geistesphilosophie als logizistischer Philosophie verbindet sich unmittelbar eine Logisierung der Wirklichkeit, eine Rationalisierung derselben. Systematisierung, Logisierung, Rationalisierung.

[27]) Vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel II, 1924, S. 340. Kroner nennt Hegels Logik „onto-logische Logik" (316).

[28]) S. auch Religionsphilos. 393; Phänomenol. 41; Rechtsphilos. 5. Vgl. 7, 32.

[29]) Vgl. z. B. 6, 207; 7, 27. 29. 32 Anm.; Pap X²A 439.

[30]) S. etwa 1, 29; 7, 32.

Ist es nun aber so, daß Wirklichkeit nur insoweit ist, als sie sich in einen Denkzusammenhang einordnen läßt, so ist damit gesagt, daß sie nur insofern Realität besitzt, als sie Idealität hat. „Die Wahrheit des Endlichen ist ... seine Idealität.... Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus" (Encyclop. § 95). Die Realität ist Idealität. Logisierung, Rationalisierung der Wirklichkeit bedeutet Idealisierung derselben.

Zu ihrem spezifischen Ausdruck kommt diese Tatsache darin, daß im Zusammenhang der Geistesphilosophie das einzelne völlig bedeutungslos wird. „Das Denken ... negiert die Form der Einzelheit ... und produziert das Allgemeine, Wahrhafte .... die Wesenheit kann doch nur gedacht werden" (Religionsphilos. 167). Recht gesehen ist es vielmehr so: „konkretes Dasein ist ... unmittelbar logisches Dasein"; jede „konkrete Gestalt ... erhebt sich nämlich zur logischen Form", und zwar dadurch, daß sie „sich zur einfachen Bestimmtheit" „macht" (Phänomenol. 38 f.). „Die Bestimmungen der Einzelheit und des Außereinander" „sind" „wieder Gedanken und Allgemeine.... Wenn ich sage: das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dies alles Allgemeinheiten" (Encyclop. § 20). „Das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelheit" (Phänomenol. 314)[31]).

Aber die Idealisierung greift noch weiter, geht noch tiefer. Mit der Hintanstellung des konkreten Einzelnen verbindet sich die Hintanstellung des konkreten Individuums, des konkreten Ichs[32]). „Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist" (Phänomenol. 19); für die Philosophie kommt nur „das allgemeine Individuum" in Betracht (ib.). „Ich" ist ja nichts anderes als „der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als denkenden", „die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit" (Encyclop. § 20[33]). Von hier aus wird dann auch der Kampf Hegels wider die Souveränität der Subjektivität verständlich, gegen die „Eitelkeit und Besonderheit des Meinens und Seins" (Rechtsphilos. 6), gegen „Meinungen und subjektive Überzeugungen" (13), gegen die „eitle Subjektivität" (Begr. d. Rel. 148). Es gilt nur das „Allgemeine", weil — das Denken. „Das Denken" aber „als subjektives" „sieht" der „Entwickelung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft ..., ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu" (Rechtsphilos. 44). Damit ist ganz klar ausgesprochen: an Stelle eines persönlichen, subjektiven Verhältnisses zum „Gegenstand" tritt die objektive „Betrachtung", der „objektive Standpunkt" (393). Nicht Subjektivität, sondern Objektivität.

---

[31]) Phänomenol. 239 spricht vom „Nichts der Einzelheit".
[32]) Vgl. 6, 114. 226 ff.
[33]) Enzyklop. § 415: „Ich ... ist denken".

Wir blicken zurück! Die Hegelsche Philosophie ist systematische Philosophie; das Ganze der Wirklichkeit wird eingespannt in ein großes, alles umfassendes System; das gesamte Philosophieren wird bestimmt von dem Willen zur Überwindung der Gegensätze, wie die Wirklichkeit sie darbietet: Monismus, und zwar Monismus der Idee. „Spekulativ denken heißt, ein Wirkliches auflösen und es sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird" (Begr. d. Rel. 33). Der ideelle Gehalt der Wirklichkeit bedeutet die wahre Wirklichkeit. Idealismus, Monismus; mit beidem verbindet sich der Rationalismus: ein logizistisch-rationaler Zug gibt dem Ganzen das Gepräge. Und schließlich, weil System, weil Denken, darum objektive Einstellung.

Die Prinzipien der Hegelschen Philosophie zeigen sich mit besonderer Klarheit in seiner Religionsphilosophie. Und das kann nicht anders sein, denn diese Philosophie trägt ihrem innersten Wesen nach religiösen Charakter, ist religiöse Philosophie. Wir erinnern uns, daß das Thema des Ganzen die Selbstentfaltung des absoluten Geistes darstellt. Und in der Religionsphilosophie heißt es ganz ausdrücklich: „Gott ... ist der Ausgangspunkt von allem und das Ende von allem; von ihm nimmt alles seinen Anfang, und in ihn geht alles zurück. Er ist das Beseelende aller dieser Gestaltungen in ihrer Existenz, die erhaltende Mitte, die alles belebt, beseelt, begeistet"[34]) (Begr. d. Rel. 1 f.). „So ist Gott der eine und einzige Gegenstand der Philosophie; mit ihm sich zu beschäftigen, in ihm alles zu erkennen, auf ihn alles zurückzuführen, so wie aus ihm alles Besondere abzuleiten und alles allein zu rechtfertigen, insofern es aus ihm entspringt, sich in seinem Zusammenhange mit ihm erhält, von seinem Strahle lebt und seine Seele hat, das ist ihr Geschäft. Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr, oder vielmehr in ihr, ist für sich Gottesdienst" (30)[35]). Betrachten der Philosophie Hegels ist recht eigentlich Betrachten seines Religionsbegriffes.

Der grundlegende Satz, von dem Hegel in seiner Religionsphilosophie ausgeht, ist der Satz, daß Gott erkennbar ist. Man kann „die Natur Gottes denkend ... begreifen" (4)[36]); ja Hegel sieht die „Natur der christlichen Religion" darin, „Gott, seine Natur und sein Wesen erkennen und diese Erkenntnis als das Allerhöchste achten" (6)[37]). Er wendet sich gegen eine Anschauung, die die Religion wesentlich mit dem Gefühl in Verbindung bringt: „... mit dem Appellieren an das eigene Gefühl

[34]) Vgl. z. B. 6, 114.

[35]) Hegels Schüler Rosenkranz nennt bezeichnenderweise die ganze Philosophie seines Lehrers ein „perennierendes Definieren Gottes".

[36]) Vgl. auch etwa 54 „denkende Erkenntnis Gottes".

[37]) W. III, 552: „Ist es ja doch auch das Wesen der geoffenbarten Religion, zu wissen, was Gott ist".

ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit" (Religionsphilos. 76). Religion ist „Wissen von Gott" (Begr. d. Rel. 52). „Gott ist wesentlich im Denken" (Religionsphilos. 76). „Die Logik ... als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens ... ist ... die Darstellung Gottes ..., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" (Logik I 31). Wahre Religion hängt engstens mit dem Denken zusammen, wahre Religion ist Philosophie, wahrer Glaube ist Wissen. Man muß vom Glauben zum Wissen übergehen, weitergehen[38]). Aber nun ist es doch nicht so, daß der Glaube, der nicht Wissen geworden ist, ohne jeden Wahrheitsgehalt wäre. Die „Religion", der Glaube hat den „Inhalt der Wahrheit", den „wahrhaften Inhalt", aber er hat ihn doch nur in der „Vorstellung"; „es fehlt ihm noch die Form des Denkens", „die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwendig macht" (Religionsphilos. 394). „So hat ... die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden" (W. XIII, 95); ja es ist so, daß die in der Vorstellung befangene Religion die „notwendige"[39]) Voraussetzung der wahren Religion darstellt: „das Bewußtsein" „macht" „sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben, der denkende Geist" „geht" „sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fort" (Encyclop. § 1). „Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseins vorstellt..." (W. XIII, 92). „Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll" (Religionsphilos. 394). Es ist so: der Glaube ist im Wissen „aufgehoben". Der Glaube hat seine Bedeutung, aber doch nur wieder eine relative. Er ist bewahrt und ist doch etwas völlig Neues. Die Religion, die Philosophie geworden ist, ist nicht mehr befangen in dem Widereinander der Gegenständlichkeit. Begreifen heißt letztlich nichts anderes als Herstellen der Einheit, Einordnen in den einen großen Denkzusammenhang, wie ja auch der innerste Sinn des „Aufhebens" Erreichen der Einheit bedeutet.

Wie sehr das Einheitsstreben den Religionsbegriff Hegels bestimmt, das wird besonders deutlich aus den Ausführungen, die er an einer entscheidenden Stelle seiner Religionsphilosophie gibt[40]). Schon wenn er sagt: „Der Boden ... der Religion ist das absolute Bewußtsein, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist", ist klar: das Endliche nicht etwas Fürsich-

[38]) Vgl. 3, 3 ff.
[39]) Religionsphilos. 394. Vgl. 9, 127. 130.
[40]) Vgl. Religionsphilos. S. 120 ff.

seiendes, sondern nur Moment des Unendlichen. Und das um so mehr, als in diesem Zusammenhang ganz ausdrücklich die Reflexion, die „Gegensätze" feststellt, ausgeschaltet wird (120). Aber vor allem die berühmte Definition: „die Religion... das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes" (121). Religion also nicht nur „ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende..."; der Genetivus objektivus, „Bewußtsein vom Absoluten", geht unmittelbar über in den Genetivus subjektivus, „Bewußtsein des Absoluten"[41]). Religion „in der höchsten Idee" ist also nicht ein Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern ein Verhältnis Gottes „zu sich selbst". Deutlicher kann die monistische Tendenz nicht zum Ausdruck gebracht werden; Monismus: Überwindung des Dualismus; Gott und Mensch werden in eins gesetzt. Ist Monismus hier nicht Pantheismus?

Damit ist nun auch schon das Entscheidende über den Gottesbegriff Hegels gesagt. Gott ist nicht getrennt von der Welt, er ist nur, insofern er in der Welt ist. Gott ist „nicht neidisch", sondern er „teilt sich mit" (Religionsphilos. 394). „Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugnis; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt oder manifestiert" (W. XIII, 89). „Ohne Welt ist Gott nicht Gott" (Begr. d. Rel. 148); „Gott ist ebenso auch das Endliche, und Ich bin ebenso das Unendliche" (ib.). Überbrückung des Gegensatzes, der zwischen Gott und Welt, Gott und Ich besteht: „wir müssen uns von dem Schreckbilde des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen freimachen" (ib.). Es besteht kein „Abgrund", keine „unübersteigbare Kluft zwischen beiden", kein „Dualismus" (Encyclop. § 95). Die Unendlichkeit, die Gegensatz zur Endlichkeit ist, ist „schlechte Unendlichkeit" (§ 94)[42]). „Wahrhafte Unendlichkeit" durchdringt die Endlichkeit (§ 95)[43]). Überwindung des Dualismus durch den Monismus. Wohl spricht Hegel von einem „Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde", aber er sieht diesen „Sprung" im — „Denken"; der Sprung ist ein „Übergehen" (§ 50)[44]). Es versteht sich von selbst, daß in dieser Anschauung kein Platz ist für den Gedanken der Persönlichkeit Gottes. Gott ist „absolute Vernunft" (Begr. d. Rel. 57), „absolute Idee" (Religionsphilos. 325), und so „Geist", „der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist" (W. XIII, 88). Sahen wir vorhin, wie Hegel die

[41]) W. XIII, 88: „Der subjektive Geist ist der tätige, aber der objektive Geist ist selbst diese Tätigkeit: der tätige subjektive Geist ist, der den göttlichen Geist vernimmt, und insofern er ihn vernimmt, (ist) der göttliche Geist selber."

[42]) Vgl. 7, 36.

[43]) Enzyklop., § 552: „Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen."

[44]) Vgl. 7, 36 u. etwa 6, 39.

Wirklichkeit des Diesseits „idealisierte", so stehen wir nunmehr vor einer idealistischen Verflüchtigung des Gottesbegriffs.

Mit der „Idealisierung" Gottes aber verbindet sich weiterhin die Idealisierung der Person Christi. Die Verflüchtigung des einzelnen, wie wir sie schon beobachteten, findet jetzt ihre Vollendung. „... solcher geschichtlicher Inhalt, wie Christus, soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf, ein Äußerliches zu sein, denn die äußerliche Weise ist die gottlose". „Diese Äußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das für den absoluten Inhalt an und für sich gleichgültig ist, indem die Person nicht der Inhalt der Lehre selbst ist" (87 f.). Die Person Jesu, die geschichtliche Persönlichkeit kann keine wahrhafte Bedeutung beanspruchen. Wert hat sie lediglich als Veranschaulichung einer Idee. Das Denken erfaßt diese Idee, stellt sie heraus. Es ist die Idee von der „Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" (Religionsphilos. 354), „... daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit dieser Einheit nicht unvereinbar sei, wie in der ewigen Idee das Anderssein der Einheit keinen Eintrag tue, die Gott ist" (356). So will Hegel über die Anschauung, die Christus lediglich „als gewöhnlichen Menschen" „wie Sokrates" betrachtet, hinaus. „Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion" (357). Aber die Göttlichkeit Christi ist ihm doch nur eine idealisierte Göttlichkeit, eine Göttlichkeit der Idee. Mit dem geschichtlichen Faktum des Gottmenschen weiß er nichts anzufangen. „Gott in menschlicher Gestalt![45]) Die Wahrheit ist, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhaft Existenz hat" (356). Er will „diese ungeheure Zusammensetzung..., die dem Verstande widerspricht", „den Gottmenschen", sinnvoll, das Unvereinbare vereinbar erscheinen lassen; und das erreicht er eben durch die Idealisierung seitens des Denkens, durch die Rationalisierung.

Überwindung der Gegensätze, das ist auch das für den Sündenbegriff Hegels bestimmende Prinzip. Wie „das Falsche" nur „die Ungleichheit" ist, indem „das Wissen", wenn es „etwas falsch" weiß, „in Ungleichheit mit seiner Substanz" kommt, und „die Ungleichheit" so „selbst noch" „als das Negative, als das Selbst, im Wahren als solchem... vorhanden" ist, — ebenso ist es auch mit der Sünde. Es gibt kein „Falsches, so wenig es ein Böses gibt" (Phänomenol. 26). Gewiß, „seiner Wirklichkeit nach", in seinem „Natürlichsein", als „natürlicher Wille", in seinem „Ansichsein", als „dieser", als „Subjekt", „unterschieden von seinem

[45]) Vgl. etwa 6, 29 f. 51. 80. 100 u. ö. Hier auch Vergleich Christus—Sokrates.

Begriff", „ist der Mensch böse", ist er „Selbstsucht". „Aber damit... ist nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an sich gut ist; denn das bleibt er immer seinem Begriffe nach", (Religionsphilos. 348), als „Geist an sich", als „Vernünftigkeit" (347). „Die sündige Wirklichkeit" des Menschen ist augenscheinlich nur ein „Moment" des an sich guten Wesens. Darum kann Hegel sagen: „Das Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, und diese Entfremdung ist zu negieren" (145). „Das ... ist gerade die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen" (54). Die Sünde ist lediglich „Unangemessenheit" (353), nur das „Negative"[46]: und das Negative stellt ja nur den Durchgangspunkt dar, hin zum Positiven. „.... daß der Mensch, der Geist zur Versöhnung komme, oder, oberflächlich ausgedrückt: daß er gut werde, seine Bestimmung erfülle, dazu ist dieser Standpunkt des Bewußtseins, der Reflexion, Entzweiung ebenso notwendig, wie er verlassen werden muß" (Religionsphilos. 164). Die Sünde ein „notwendiger"[47]) Durchgangspunkt, ein notwendiges Moment in der Entwicklung des Geistes, also etwas „Verschwindendes", etwas Vorübergehendes. Sie wird eingeordnet in den dialektischen Prozeß, der das Weltgeschehen bestimmt. Geschieht das aber, dann ist zugleich auch offenbar, daß die Sünde zum Gegenstand einer rein objektiven Betrachtung gemacht ist. So kommt auch hier wieder, und damit an einer entscheidenden Stelle der Religionsphilosophie, der „objektive Standpunkt", die im Ganzen des Systems begründete objektive Einstellung heraus.

Die Lehre von der Sünde bildet die Folie für die Lehre von der Versöhnung. Die ganze Philosophie Hegels ist Philosophie der Versöhnung; Versöhnung, Einheit ist ja ihr Grundprinzip. Und so ist die „Lehre von der Versöhnung" nur die spezielle Anwendung des das Ganze beherrschenden „Gesetzes". Göttliche und menschliche Natur, — diese Zweiheit ist eine Einheit. Die „Versöhnung" kommt nun so zustande, daß der Mensch sich auf sie als allgemeine Tatsache besinnt, sich ihrer bewußt wird. „Es muß dem Subjekt das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere das Aufgehobensein dieses Gegensatzes ist" (Religionsphilos. 352). „Die Möglichkeit der Versöhnung besteht... darin, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird..." (354). Das aber besagt: die Versöhnung ist ein intellektueller Vorgang; die Versöhnung ist intellektualistisch gefaßt; sie ist intellektualistisch, wie das ganze System: intellektualistisch — rational — objektiv. Es handelt sich um eine Selbsterlösung, eine Selbsterlösung

[46]) Vgl. Rechtsphilos. § 18 und auch Religionsphilos. 353. S. 5, 7.
[47]) Vgl. Pap X² A 426.

des Menschen auf Grund der Erkenntnis seiner Identität mit Gott. Nun wird ja wohl in diesem Zusammenhang auch Christus erwähnt. „Das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll... nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, des spekulativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt“ (354). Dazu aber ist es nötig, daß die „Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ „die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins erhalte“ (354). Allein, offenbar fällt diese Deduktion aus dem Rahmen des Ganzen heraus; augenscheinlich kommt in ihr lediglich eine Akkommodation an die Lehre der Kirche zum Ausdruck[48]). Im großen, rationalen, alles nivellierenden System ist kein Raum für eine geschichtliche Einzelpersönlichkeit. Der Monismus widerstreitet jeder Art von Dualismus. Es gilt lediglich das Allgemeine, zu dem nur durch das objektive Denken eine Beziehung hergestellt wird.

Die Betonung des Allgemeinen gibt nun auch der „ethischen Anschauung“ Hegels das Gepräge. Bekanntlich hat Hegel eine besondere Ethik nicht geschrieben[49]). In der Enzyklopädie definiert er die Sittlichkeit, indem er sagt: „Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben...“ (§ 552), und in der Rechtsphilosophie heißt es: „Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts...“ (§ 141). Die Ethik geht auf in der Rechts-, in der Staatsphilosophie[50]). Hegel behandelt ja auch bekanntlich die ethischen Fragen eben in der Rechtsphilosophie. „Der Staat ist die reiche Gliederung des Sittlichen in sich“ (Rechtsphilos. 9), „das sittliche Universum“ (15), „die reale sittliche Existenz“ (130 Anm.). „Das Gute“, „das Sittliche“ „ist das Allgemeine“ (Religionsphilos. 167)[51]). Damit aber ist gesagt: Ausschaltung der Subjektivität. Und das hinwiederum bedeutet: Hintansetzung des Gewissens. „Der Staat kann ... das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung, die Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat“ (Rechtsphilos. § 137). „Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern u. s. f.) erscheint die Richtung, nach innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt,

[48]) Daß diese Akkomodation völlig unzureichend ist, erhellt aus den Ausführungen o. S. 54.

[49]) Vgl. 6, 203. 205. 214. 267. 367 Anm. 7, 6. 7 Anm. 9.

[50]) Vgl. z. B. Pap X² A 426. Die „Rechtsphilosophie“ erwähnt z. B. 9, 75.

[51]) Vgl. etwa Phänomenol. S. 308 u. Rechtsphilos. § 141.

den besseren Willen nicht befriedigen kann" (§ 138). Das Gewissen gehört auf die Stufe der „Moralität", aber nicht in die Sphäre der „Sittlichkeit". Nicht Einzelnes sondern Allgemeines.

Die Prinzipien der Hegelschen Philosophie sind die Prinzipien der Hegelschen Religionsphilosophie.

Aber es war doch nun nicht so, als ob in der Zeit, da Kierkegaard lebte, diese Prinzipien unangefochten das Feld behaupteten: der Höhepunkt des Hegelschen Idealismus bedeutet zugleich die Wende. Die Bewegung „schlägt um", löst die Gegenbewegung aus. An erster Stelle in diesem Kampf steht kein geringerer als F. W. J. v. Schelling[52]). Sein letztes „System" ist nichts anderes als eine große Polemik gegen Hegel von einem einzigen beherrschenden Gedanken aus. Aber nicht erst in der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung"[53]) setzte sich Schelling mit dem

[52]) Auf die Notwendigkeit, von Hegel zu Schelling fortzuschreiten, weist vielleicht Pap III A 34 hin: „Die Betrachtung scheint mehr und mehr sich geltend zu machen, daß Hegel eine Parenthese in Schelling ist, und man wartet bloß darauf, daß sie geschlossen werden wird." — Über die Entwicklung der Stellung K.s zu Schelling mag die Registrierung folgender Aufzeichnungen unterrichten. E. P. 1841, 287 (18. 11. 1841): „... Schelling ist, anzusehen, ein höchst unbedeutender Mann, er sieht aus wie ein Steuereinnehmer; indessen versprach er, der Wissenschaft und uns mit ihr zu dem Blühen zu verhelfen, das sie lange verdient hat, dem höchsten, das sie erreichen wird. Das kann nun erfreulich genug sein für einen alten Mann, für einen jungen Mann ist das immer bedenklich, in einem so jungen Alter gleichzeitig zu werden mit dieser seltenen Blume. Indessen habe ich doch mein Vertrauen auf Schelling gesetzt und will mit Lebensgefahr es wagen, noch einmal ihn zu hören. Vielleicht, daß es bereits in den ersten Stunden zur Blüte kommt, und dann kann man ja mit Freuden sein Leben einbüßen." Pap III A 179: „Ich bin so froh, Schellings zweite Vorlesung gehört zu haben . . ." (vgl. u. Anm. 66) [die Vorlesung fand am 22. 11. 1841 statt; vgl. Anm. zu Pap III A 179]. Forl. 47 f. (14. 12. 1841): „Schelling liest da vor einem außerordentlichen Auditorium. Er macht die Entdeckung geltend, es gebe zwei Philosophien, eine negative und eine positive. Hegel ist keins von beiden; er ist ein verfeinerter Spinozismus. Die negative Philosophie ist in der Identitätsphilosophie gegeben, die positive wird er jetzt geben und damit der Wissenschaft zu ihrer wahren Höhe helfen. Du siehst, alle diejenigen, die Gnade in der Philosophie haben, werden befördert, in Zukunft sind es nicht nur die Juristen, die doctores juris utriusque sind, wir magistri sind jetzt: magistri philosophiae utriusque, jetzt, noch nicht ganz, denn er hat die positive Philosophie noch nicht gegeben." Forl. 60 (16. 1. 1842): „Schellings spätere Vorlesungen haben leider nicht viel zu bedeuten..." E. P. 1842, 314 f. (27. 2. 1842): „Schelling faselt ganz unerträglich... Hätte Schelling nicht in Berlin gelesen, wäre ich nicht weggegangen, hätte Schelling nicht gefaselt, wäre ich vermutlich niemals mehr gereist... Ich glaube, ich wäre ganz und gar verdummt, wenn ich fortgefahren hätte, Schelling zu hören." Forl. 64 (6. 2. 1842): „Kälte, partielle Schlaflosigkeit, Nervenaffektionen, getäuschte Erwartungen im Hinblick auf Schelling, Verwirrung in meinen philosophischen Ideen..."; Forl. 66 (ders. Brief): „Vorsichtshalber will ich Dich bitten, überall

[53]) Vgl. Pap III C 27.

Idealismus auseinander. Die Kritik unter dem ihm im letzten System eigentümlichen Gesichtspunkt findet sich schon in seinen Münchener Vorlesungen, vor allem in den Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ [54]). Diese enthalten einen besonderen Paragraphen über Hegel [55]). Die klaren Ausführungen zeigen deutlich das Prinzip, von dem Schelling ausgeht.

Schelling wendet sich sogleich gegen das Herzstück des ganzen Systems. Hegels Philosophie ist eine Philosophie des reinen Denkens; sie hat „zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff“ (I_{10} 126). Wer sich mit ihr auseinandersetzen will, muß sich daher vornehmlich mit Hegels Logik auseinandersetzen; indem aber mit der Logik die Dialektik gegeben ist, die Logik in der Dialektik zur Auswirkung kommt, wird auch diese unmittelbar Gegenstand der Betrachtung. Wir erinnern uns: Hegel beginnt sein System mit dem abstraktesten aller Gedanken, mit dem Begriff des reinen Seins; dieser Begriff aber schlägt ihm unmittelbar um in den des Nichts, indem eben das reine Sein als solches bestimmungslos, eben = nichts ist. Werden nun beide Begriffe miteinander verbunden, dann entsteht unmittelbar als dritter Begriff der des Werdens, denn das Werden ist Sein und Nichtsein zugleich, indem es den Übergang von einem Zustand in einen anderen bedeutet [56]). Schelling fragt nun, ob wirklich die in dieser Entwicklung enthaltene dialektische Bewegung eine Notwendigkeit sei, ob wirklich von sich aus das reine Sein in den Zustand des Nichts übergehen muß. Er verneint das entschieden und betont nachdrücklich, daß der Übergang, die Bewegung nur dann möglich sei, wenn der Begriff Gedanke sei, d. h. wenn er anerkannt

---

bekannt zu machen, daß ich, sobald Schelling fertig ist, heimkehre... ... Als Grund für meine Rückkehr ist anzuführen, daß Schelling, was übrigens nur allzu wahr ist, mich durchaus nicht befriedigt hat...“ Forl. 68 (ders. Brief): „Schelling habe ich ganz und gar aufgegeben, ich höre ihn nur, schreibe nichts nach, weder an Ort und Stelle, noch zu Hause...“ (Die Aufzeichnungen K.s über die Vorlesungen Schellings in Berlin reichen vom 22. 11. 1841 bis 4. 2. 1842; vgl. Pap III C 27 u. E. P. 1841, 287). Die Bemerkung Pap VIII 1 A 14 bezieht sich offenbar auf die zweite Periode der Schellingschen Philosophie. — Wenn nach alledem sich K. gar bald von Schelling abgewandt hat, so scheint mir doch der Einfluß Schellings auf K. größer gewesen zu sein, als dieser selbst annimmt. J. Himmelstrup a. a. O., S. 129 ff. legt auf die Bedeutung Schellings m. E. zu geringes Gewicht, wenn er auch mit Recht die praktisch-persönlichen Erlebnisse den theoretisch-philosophischen Einflüssen bewußt überordnet. Auf die Beeinflussung K.s durch Schelling weist auch hin Ernst Flatow, Zum 100. Geburtstag S. K.s, 5. Mai 1913 (Logos. Band IV 1913 Heft 2 S. 243). Vgl. neuestens auch E. Grisebach, Zw. d. Z. 1929, S. 91 Anm.

[54]) Vgl. Schellings Sämtl. Werke, 1. Abt., 10. Band. (Eine kritische Ausgabe besorgte A. Drews 1902 in der Philos. Bibliothek, Band 104.) Bei der Zitierung bedeutet die römische Zahl die Abteilung, die kleine arabische Zahl den Band, die dann folgende die Seite.

[55]) Vgl. I_{10} 126—164.

[56]) S. o. S. 46 f.

wird als eine Gegebenheit, die unablöslich ist von einem Subjekt, das ihn denkt. Was sich bewegt, ist eigentlich gar nicht der Begriff als solcher, sondern vielmehr das philosophierende Subjekt. Erst durch dieses wird die Bewegung in das reine Denken hineingetragen[57]), indem nämlich das philosophierende Subjekt sein Ziel hat, das es verfolgt. Aber mehr noch! Wie steht es mit dem Satz Hegels: „Das reine Sein ist das Nichts"? Ist diese Bestimmung wirklich mit dem Begriff des Seins unmittelbar gegeben? Schelling bestreitet das und sagt: „Nicht etwa das Sein selbst findet sich, sondern i c h finde es als das Nichts und spreche dies in dem Satz aus: das reine Sein ist das Nichts" (133 f.). Das Ich des Denkens spielt mithin in dieser ganzen Gedankenentwicklung eine entscheidende Rolle[58]). Und schließlich: was heißt denn überhaupt „Werden"? Woher wissen wir, was „werden" ist? Die Anschauung[59]), die Erfahrung gibt uns den Inhalt, den wir mit dem Begriff verbinden. Indem notwendigerweise auf das Ich reflektiert werden muß, muß die Erfahrung, die Wirklichkeitserfahrung in Rücksicht gezogen werden. Demnach handelt es sich bei Hegel folgerichtigerweise gar nicht um reines Denken, sondern vielmehr um ein von der Wirklichkeit der Erfahrung normiertes Denken[60]). Schelling nennt darum Hegels Dialektik eine Nachahmung des in der Erfahrung zustande kommenden Prozesses (137). So ist ganz offenbar: die Philosophie kann der Erfahrung, kann der Anschauung[61]) nicht entbehren. Nachdrücklich betont es Schelling, daß die Begriffe, weil sie ja nur im Bewußtsein existieren, immer nur „nach der Natur" da sein können (140). Es ist darum falsch, eine Philosophie mit dem reinen, von aller Wirklichkeit fernen Denken zu beginnen.

Hatte sich Schelling in dem Bisherigen gegen die Logik und Dialektik Hegels gewandt, so macht er im zweiten Teil seiner Untersuchung das S y s t e m a l s G a n z e s zum Gegenstand seiner

---

[57]) Vgl. a. a. O. S. 138, wo Schelling Hegel „Verwechslung von Gedanken und Begriff" vorwirft.

[58]) Vgl. z. B. 6, 202.

[59]) Vgl. etwa Pap V C 2.

[60]) Vgl. dazu etwa 5, 78; 7, 1, wo auf Trendelenburg hingewiesen wird.

[61]) Vgl. a. a. O. S. 138: „Hegel hat ü b e r der Naturphilosophie seine abstrakte Logik aufbauen wollen. Allein, er hat dorthin die Methode der Naturphilosophie mitgenommen. Es ist leicht zu erachten, welche Erzwungenheit dadurch entstehen mußte, daß er die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins b l o ß Logische erheben wollte. Die Erzwungenheit entstand dadurch, daß er diese Formen der Anschauung verleugnen mußte und doch sie beständig unterschob, daher es auch eine ganz richtige Bemerkung und unschwere Entdeckung ist, daß Hegel schon mit dem ersten Schritt seiner Logik A n s c h a u u n g voraussetze und, ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt tun könnte." Vgl. für K. vorige Anm. und für Trendelenburg s. S. 81.

Betrachtung (142 ff.). Es sind zwei Gedanken, die er gegen den Aufbau des Systems zur Geltung bringt. Einmal wendet er sich dagegen, daß das System, wie das ja Hegel als einen besonderen Vorzug desselben immer wieder betont, voraussetzungslos sei[62]). Er weist darauf hin, daß, selbst wenn man anerkennen wollte, daß „die drei Begriffe Sein, Nichts, Werden nichts mehr außer sich voraussetzen" (145), es jedenfalls unleugbar ist, daß mit diesen drei Begriffen ohne weiteres der Begriff der Dreiheit gegeben ist, daß der Begriff der Dreiheit ungeprüft vorausgesetzt wird (145). Sodann faßt Schelling den Übergang von der Logik zur Naturphilosophie[63]), von der Idee zur Natur ins Auge. Er weist darauf hin, daß Hegel sagt: „Die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer selbst, entschließt sich, sich als Natur oder in der Form des Andersseins aus sich zu entlassen" (153), und fragt dann, ob der Entschluß nicht das Charakteristikum eines „wirklich Existierenden" sein müsse, denn „ein bloßer Begriff kann sich ja nicht entschließen" (154). Schelling spricht daher von dem „garstigen, breiten Graben", der Logik und Naturphilosophie voneinander trennt. Die Einheit des Systems wird somit gestört; der Panlogismus des Systems wird durchbrochen durch die notwendige Einführung des Wirklichkeits-„begriffes"[64]).

Es leuchtet ein: Schelling wendet sich gegen die Gedanklichkeit, die Ideenhaftigkeit, den Rationalismus Hegels; er stellt dem gegenüber die Wirklichkeit, das Sein, die Existenz. Von hier aus bezeichnet er die Hegelsche Philosophie als „negative oder rein rationale Philosophie" (141): das Logische ist ihm eben „das bloß Negative der Existenz" (143)[65]). Damit aber ist der Gegensatz genannt, der Schellings letztes System bestimmt: der Gegensatz eben gegen die negative Philosophie; diese ablehnend, will Schelling positive Philosophie; er will dem Gedanken der Existenz die ihm zukommende Bedeutung zuerkannt wissen[66]).

---

[62]) Vgl. etwa 5, 78.

[63]) Vgl. 6, 201.

[64]) Vgl. etwa 7, 32; Pap V B 49, 1 u. auch III A 179.

[65]) „Wenn Hegel die Philosophie damit anfangen heißt, daß man sich ganz in das reine Denken zurückzieht, so hat er damit das Wesen der wahrhaft negativen oder rein rationalen Philosophie trefflich ausgedrückt; und wir könnten ihm für den bezeichnenden Ausdruck dankbar sein" (141).

[66]) Pap III A 179: „Ich bin so froh, Schellings zweite Vorlesung gehört zu haben — unbeschreiblich. So habe ich ja lange genug geseufzt, und die Gedanken haben geseufzt in mir; da er das Wort ‚Wirklichkeit' aussprach vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth. Ich erinnere fast jedes Wort, das er von diesem Augenblick an sagte. Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dieses eine Wort, das mich an alle meine philosophischen Leiden und Qualen erinnerte. ... Nun habe ich alle meine

Verdeutlichen wir uns das Widereinander von negativer und positiver Philosophie!

Die negative Philosophie ist also rationale Philosophie, in ihr herrscht der Begriff, die Idee (II_1 562)[67]. Es wird an den Anfang ein Prinzip gesetzt: das Sein; aber dieses Prinzip ist lediglich durch logische Ausscheidung gewonnen (562), durch negative Bestimmungen, durch Kritik (II_3 79). „Die Vernunft, wenngleich ihr letztes Ziel und Absehen nur das Seiende ist, das Ist, kann es doch nicht anders bestimmen, sie hat keinen Begriff für dasselbe, als den des nicht Seienden, nicht in ein anderes Übergehenden, d. h. einen negativen Begriff, und hiermit ist dann also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dies obliegt, den Begriff dessen, was das Seiende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seiende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seienden liegt, sukzessiv ausgeschlossen wird" (II_3 70). Es handelt sich in der negativen Philosophie um das Wirkliche „im Begriff", um das Wirkliche „als bloße Idee" (II_1 562), um das bloß „sein Könnende", das „bloß Mögliche" (II_3 71)[68], „die Potenz" (161). Sie spricht nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen[69]. Gegenstand der „negativen, nur logisch rationalen Philosophie" ist das „An sich" (II_3 59); sie beschäftigt sich lediglich mit dem „Was" der Dinge, ihrem Wesen (95), wohl mit dem Seienden, aber mit dem Seienden „der Materie, dem Inhalt nach", denn „eben dieses ist", wie Schelling sagt, „das Seiende in seinem An Sich" (60). „Die Vernunft begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit" (61), oder, wie es an einer anderen Stelle heißt: „durch den Idealismus erklärt sich nicht die Wirklichkeit, sondern die Art der Wirklichkeit" (II_1 563 Anm.). Bleibt so aber diese Philosophie im Denken, in den Begriffen, so charakterisiert sie sich unmittelbar als „immanente Philosophie" (II_3 73). Das ist natürlich von großer Bedeutung für die Bestimmung des „Gottesgedankens". „Alles ist in dieser Wissenschaft in die Vernunft eingeschlossen, und so auch Gott" (II_1 562). Gott wird dann notwendigerweise „aller Transzendenz beraubt, in dieses logische Denken einbezogen, zum bloßen logischen Begriff, zur

---

Hoffnung auf Schelling gesetzt..." — Zu dem Gegensatz von positiver und negativer Philosophie vgl. 5, 14 Anm. 1 (s. dazu auch Schelling II_3 103) und Pap IV C 46: „Schelling in Berlin wollte, daß die Logik = πρωτη φιλοσοφια sein sollte. cfr. mein Manuskript" (s. die dazugehörige Bemerkung der Herausgeber der Tagebücher!).

[67]) „Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee" (II_3 162).

[68]) Vgl. a. a. O. S. 66. 155.

[69]) Vgl. I_{10} 125.

Idee selbst" (II_3 73). „Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion ‚innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft'" (II_1 568)[70]).

Der so bestimmten, rein im Logischen sich bewegenden Philosophie (II_3 66) tritt gegenüber der „philosophische Empirismus", die sogenannte „positive Philosophie". Im Gegensatz zu jener geht diese aus von der Erfahrung (62), „von der Existenz, d. h. dem actu Actus-Sein des in der ersten Wissenschaft als notwendig existierend im Begriff (als naturâ Actus seiend) Gefundenen" (II_1 564), „von dem was wirklich existiert"[71]), von dem „Positiven", d. h. von dem, „was gesetzt, was versichert, was behauptet wird"[72]). Dort Möglichkeit — hier Wirklichkeit[73]). Die positive Philosophie ist mit Bewußtsein nicht voraussetzungslos; sie hat ihre fest gegebene Grundlage, auf der sie ruht, und das ist eben die Wirklichkeit: „Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen" (II_3 162). Wer wirklich die Wirklichkeit erreichen will, der muß grundsätzlich den Bruch mit jedem Versuch einer spekulativen Ableitung derselben vollziehen. „Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seiendes, so müssen wir nur von einem Sein ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist" (II_3 164)[74]). Bezeichnenderweise nennt Schelling diese Philosophie einmal „dogmatische Philosophie" (II_3 91). So rechnet diese Philosophie in entscheidender Weise mit einer absoluten Setzung. Die Wirklichkeitsphilosophie ist damit wesentlich als irrationalistisch gekennzeichnet; ja mehr noch, sie charakterisiert sich, wieder ganz im Gegensatz zu Hegel, sogar dadurch, daß ihr etwas Autoritatives eignet: „Das bloß — das nur Existierende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken her kommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu tun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt" (161). Dem Rationalismus Hegels tritt gegenüber der Irrationalismus Schellings. Nicht zuletzt kommt das übrigens auch darin zum Ausdruck, daß Schelling den „Übergang" von der negativen zur positiven Philosophie durch den „Willen" geschehen läßt: der Übergang bedeutet eben eine Neusetzung, einen Neuanfang (II_1 564 ff.)[75]).

---

[70]) Vgl. etwa 7, 32.

[71]) Vgl. II_3 35, wo gegenübergestellt wird „eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seins, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt".

[72]) Vgl. I_{10} 125.

[73]) Vgl. auch II_1 563 und dazu etwa 5, 15; 8, 12 ff.

[74]) Vgl. II_3 162.

[75]) S. auch II_3 73; vgl. dazu den „Sprung" bei K.

Aber noch ist die positive Philosophie als Wirklichkeitsphilosophie nicht vollständig charakterisiert. Schelling will auf sie nicht ohne weiteres die Bezeichnung Empirismus angewandt haben; sie hat nach seiner Meinung ihren Gegenstand weder in einer unmittelbaren Erfahrung, wie das im Mystizismus der Fall sei, „noch auch so, daß sie von einem in der Erfahrung gegebenen, einer empirischen Tatsache durch Schlüsse zu ihrem Gegenstand zu gelangen sucht" —: „Wenn die positive Philosophie von dem, was außer allem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem absolut außer dem Denken befindlichen Sein ausgehen. Dieses Sein außer allem Denken ist nun aber ebensowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es ist das schlechterdings transzendente Sein, von dem also die positive Philosophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius sein kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zugrunde liegt" (II_3 127). Die positive Philosophie ist als Wirklichkeitsphilosophie Philosophie der Offenbarung. Wir erinnern uns, daß auch Hegels Philosophie wesentlich religiösen Charakter trägt; aber der Unterschied zwischen beiden ist doch unverkennbar: dort Spekulation — hier Anerkennung der Wirklichkeit. Bei Hegel ist es bekanntlich so, daß das Wahre, das Göttliche sich zeigt erst „am Ende" [76]), daß es in seinem ganzen Umfang erst deutlich erkennbar wird, wenn der Entwicklungsprozeß beendet ist, — in der positiven Philosophie aber wird Gott thetisch vorausgesetzt: das Wahre als das Wirkliche ist da [77]). Es ist nun bezeichnend, daß Schelling in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam macht, daß die Offenbarungsphilosophie kein System bilde in dem Sinne, wie das bei der Hegelschen Philosophie der Fall ist. In dieser handelt es sich um „eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft". Jene aber ist „nie absolut geschlossen"; sie stellt vielmehr „ein Ganzes von Erkenntnissen" dar, „dem eine ausgezeichnete Behauptung zugrunde liegt" (II_3 133) [78]). Die Wirklichkeit, besonders aber die Wirklichkeit, die Schelling im Auge hat, sträubt sich dagegen, eingefangen zu werden

[76]) Vgl. II_3 150.

[77]) An diesem Punkte sieht neuestens auch Emil Brunner den Fortschritt der positiven Philosophie Schellings über alle Philosophie hinaus: „Es ist höchst bemerkenswert, wie nahe Schelling dank dieses neuen Ausgangspunktes (Gott) an den christlichen Offenbarungsglauben heranrückt" (vgl. E. Brunner, Philosophie und Offenbarung 1925, S. 41). Vgl. auch a. a. O. S. 42: „... Schelling tut uns ... den großen Dienst, uns ein für allemal zu lehren, daß der lebendige Gott, der freie Herr, die Schöpfung, das Böse, die Gnade, kurzum: das Ewige als Persönliches nicht im Bereich dessen, was man sonst Philosophie nennt, liegt". S. auch Ed. Thurneysen, Das Wort Gottes und die Kirche 1927, S. 229.

[78]) Vgl. auch E. G. Paulus, Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung 1843, S. XV.

in die Maschen eines logisch-rationalen Systems. Mit dem Irrationalismus ist der Gegensatz wider die logisch-spekulative Systematisierung gegeben, und das, weil es sich hier um „religiöse Wirklichkeit" handelt. „... die Philosophie der Offenbarung" „wird" „vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur infolge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein notwendiges Ereignis, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sei... Alles, was der Mensch in dieser Hinsicht zu tun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern..." (II_4 11 f.).

Wie aber stellt sich nun das religiöse Verhältnis bei Schelling dar? Zunächst, es versteht sich von selbst, daß er nicht, wie Hegel, die ihrer selbst bewußte, wahre Religion in das reine Denken einordnen kann: „Vorstellen und Denken verhalten sich wie Existenz und Wesen" (II_3 173). Von seiner Wirklichkeitsphilosophie her spricht er es ganz unmißverständlich aus: die Religion „setzt ein wirkliches, reales Verhältnis des Menschen zu Gott voraus" (II_1 568). Religion ist demnach nur möglich, wenn das Ich des Menschen betont wird. „Die Gattung oder das Geschlecht, hat nur ein indirektes Verhältnis zu Gott. ...das Individuum hat ein direktes Verhältnis zu Gott" (556). „Person sucht Person" (566), und an anderer Stelle wird ausgesprochen: „nur das Individuum führt zu Gott" (569). Somit verlangt der religiöse Realismus den Personalismus.

Und der Gottesbegriff? In erster Linie wird er charakterisiert durch den Begriff der Persönlichkeit. „...das Ich ... als selbst Persönlichkeit" „verlangt" „Persönlichkeit", „fordert" eine „Person", „die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei" (569). Mit dem Begriff der Persönlichkeit aber verbindet sich der Begriff des Herrn. „Gott ist, so wie Er ist, Herr" (I_{10} 262)[79]. „...die Schrift, und also auch das Christentum", „kennt" „eigentlich keinen anderen Begriff Gottes" „als den, daß er der Herr ist (I_{10} 261)[80]. Damit aber ist gesagt: Gott ist ein „aktiver Gott" (II_1 568) und nicht eine bloß ideelle Größe (566)[81], er ist nicht Objekt, sondern in eminenter Weise Subjekt. So steht das Ich Gott unmittelbar gegenüber; dieses Gegenüber aber bekommt dadurch sein besonderes Charakteristikum, daß Schelling die Transzendenz Gottes mit besonderem Nachdruck betont, daß er Gott als „supramundan" bezeichnet (II_1 566); es liegt mithin zwischen Gott und Mensch der Bruch, die Kluft (ib.). Es ist bezeichnend, daß Schelling in diesem

[79]) S. I_{10} 262; II_3 349.
[80]) Vgl. II_1 571.
[81]) Vgl. II_1 560.

Zusammenhang das Erreichen Gottes mittels der Kontemplation ablehnt: „...die kontemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen Gott" (559)[82]. Es bleibt die Kluft; sie ist auch durch die Kontemplation nicht „aufzuheben" (567). Kontemplation und Idee gehören zusammen, wie Bruch und Wirklichkeit miteinander zu verbinden sind!

Dualismus: Irrationalismus, Realismus. Der Gedanke der Wirklichkeit ist es auch, der die Christusanschauung Schellings bestimmt: „das, was anfänglich ἐν ἀρχῇ, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, ... eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren" (II_4 173). Es handelt sich hier nicht um „eine bloß subjektiv-objektive Wahrheit...", „es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes sein... ein objektives Ereignis..." (ib.) .... „ein Ereignis, das außerordentlicher, transzendenter als alle Fakta jener inneren Geschichte, auf der anderen Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-historische, nämlich äußere, Tatsache war" (174). Wir befinden uns „auf dem Boden der Wirklichkeit" (ib.). Gott wurde Mensch. „Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur einbildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existieren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit, mit menschlichen Augen gesehen, ja, wie Johannes sagt, mit den Händen betastet..." (173). Der Sohn Gottes nahm „Knechtsgestalt" an[83]. Die Niedrigkeit Christi betont Schelling mit besonderem Nachdruck (175). „Ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch" (164). Eben diese Tatsache aber, „die Lehre von dem Mensch gewordenen, als Mensch gekreuzigten und gestorbenen Sohn Gottes" „war" „den Juden ein Ärgernis — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigstens eine Torheit..., etwas, das sie verlachten" (ib.)[84]. Realismus und Irrationalismus wie in der Gottesanschauung.

Aber in dem Bisherigen ist noch eine Bestimmtheit des Gottesverhältnisses enthalten. Wird Gott als der Herr bezeichnet, so wird er damit unmittelbar in seinem Verhältnis zur Welt betrachtet: „Der Begriff Herr schließt notwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist ein notwendiges Korrelatum. Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Sein" (I_{10} 260).

[82]) Vgl. auch K.s Stellung zur Mystik; und genau wie Schelling hat ebenfalls K. Gott unter den Begriff des Herrn gefaßt und die Kluft zwischen Gott und Mensch betont (s. 4. Kap.).

[83]) Vgl. u. 7. Kap. Nr. 2.

[84]) S. ebenda.

„Gott ist .... wirklich nichts an sich, er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung..." (ib.) So ist der Gottesgedanke bei Schelling nicht ohne die subjektive Beziehung zu denken, er schließt die subjektive Beziehung in sich. Schelling drückt das einmal so aus, daß er sagt, in der positiven Philosophie heiße es immer: „tua res agitur" (II_3 171)[85]), und positive Philosophie habe es immer mit „gegenwärtiger Existenz" zu tun[86]). Das religiöse Verhältnis ein subjektiv bestimmtes Gegenwartsverhältnis.

Realismus, Irrationalismus, Subjektivismus — so wird die Gottesanschauung Schellings charakterisiert. Was besonders die beiden ersten angeht, so finden sich diese Charakteristika nicht erst in der „Philosophie der Offenbarung". Sie beginnen schon eine Rolle zu spielen in der Schrift, die den Übergang darstellt zwischen der Identitätsphilosophie und jener letzten Phase der Schellingschen Entwicklung, in der Abhandlung „Das Wesen der menschlichen Freiheit"[87]). Hier heißt es etwa: „Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskraft in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt." .... „Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System als das Leibnizische[88]), Spinozische oder irgendein anderes dogmatisches." ... „Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; und beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Prinzip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modifikationen usw. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen" (I_7 356). Der Unterschied zwischen Kant und Fichte in bezug auf die Ableitung des Bösen sieht er darin, daß ersterer „bloße treue Beobachtung der Phänomene" übte, letzterer dagegen lediglich spekulierte (388 f.).

Und zum Realismus kommt der Irrationalismus. Er zeigt sich in der „Freiheitslehre" schon mit besonderer Deutlichkeit. Schelling spricht davon, wie aller „Regel, Ordnung und Form", die in der Welt herrscht, etwas „Regelloses" zugrunde liege; er nennt es „die unergreifliche Basis der Realität, den nie aufgehenden Rest", das „Dunkel", die „tiefe Nacht", das

[85]) Vgl. u. 4. Kap.
[86]) Vgl. II_3 172.
[87]) Vgl. Schellings Sämtl. Werke, 1. Abt., 7. Band. (Neuerdings [1925] ist die Schrift in der Philosoph. Bibliothek als Band 197 von Christian Herrmann herausgegeben worden.) — Vgl. Pap V B 53, 18.

„Verstandlose“ (359 f.). Die „in der Natur“ vorkommenden „zufälligen Bestimmungen“ sind Schelling nur „erklärlich“ „aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finsteren Prinzips der Kreatur“ (376). Bezeichnend ist die Charakterisierung, die er diesem „irrationalen oder finsteren Prinzip“ gibt: es erscheint ihm als „Freiheit, Geist und Eigenwillen“, als „aktivierte Selbstheit“ (ib.). Voluntarismus ist Irrationalismus. Aber noch mehr! Der Irrationalismus zeigt sich sogar in der näheren Bestimmung des Faktors, der gleichsam der Hort des Rationalismus zu sein scheint, in der Definierung dessen, was Vernunft ist: „Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Tätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Prinzipien der Erkenntnis, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll“ (415).

Vor allem aber tritt das Irrationale im Gottesbegriff zutage. Schelling unterscheidet — im Anschluß an die Naturphilosophie der Zeit (357) — in Gott das „Wesen, sofern es existiert“, und das „Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (ib.). Der Existenz also tritt gegenüber der Grund dieser Existenz, und zwar ist das keineswegs begrifflich gemeint, sondern, wie Schelling ausdrücklich betont, real, wirklich, eben existentiell (358)[89]. Gott ist kein „bloß logisches Abstraktum“ (394). Schelling spricht darum in bezug auf den „Grund der Existenz“ als von einem „von ihm zwar unabtrennlichen, aber doch unterschiedenen Wesen“ (358). Er nennt es „die Natur in Gott“ (ib.), das, „was in Gott selbst nicht Er selbst ist“ (359), also das Nichtgöttliche in Gott, den „Willen, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille“ sein kann, „Sehnsucht und Begierde“, „ahndenden Willen, dessen Ahndung der Verstand ist“ (ib.), und doch wieder „Sehnsucht, welche als der noch dunkele Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist“ (360); es muß dieses Wesen „in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten“ (361).

Man merkt ganz unmittelbar, wie das Unbegreifliche, Irrationale für den Gottesbegriff Schellings bestimmend ist. Das aber um so mehr, wenn man sich vergegenwärtigt, daß nun Schelling die Zweiheit, die er in Gott annimmt, doch wieder zu einer Einheit verbindet: „Gott hat in sich einen inneren

[88]) Vgl. auch I_7 396.
[89]) Vgl. I_7 407.

Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem voranangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht aktu existierte" (358). Gott ist somit die „lebendige Einheit von Kräften": es verbindet sich ein „Selbständiges mit einer von ihm unabhängigen Basis"; das aber heißt nichts anderes als: Gott ist Persönlichkeit, „höchste Persönlichkeit" (395). Und mehr noch! „Wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande" (ib.)[90]. Gott ist Persönlichkeit, als solcher Geist: Irrationalismus! Schelling drückt das einmal in bezeichnender Weise so aus: „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben..." (399)[91]. Allein, die Einheit in Gott wird Schelling doch nicht genügend zum Ausdruck gebracht durch dessen Charakterisierung als Geist, als Persönlichkeit. Die wahre Einheit sieht Schelling vielmehr in dem „Urgrund" oder „Ungrund" in Gott gegeben (406): „es muß vor allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?" (ib.) „...in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist" (408). Diesen „Ungrund" nennt er „das schlechthin betrachtete Absolute" (408). Er sieht in ihm „ein eigenes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre" (406). Er ist „die absolute Indifferenz" von Existenz im Grund der Existenz (ib.). Aber diese absolute Indifferenz ist doch wieder nichts Gedankliches, nichts Ideelles: es handelt sich vielmehr, wie Schelling ausdrücklich sagt, um „eine sehr reelle Unterscheidung" (407).

Überblicken wir den Gottesgedanken, wie er sich uns bislang in der „Freiheitslehre" darstellte, so merkt man unmittelbar, daß in ihr die Irrationalität herrscht; mit dem Irrationa-

[90]) Vgl. I_7 414: „Das Band unserer Persönlichkeit ist der Geist."
[91]) Vgl. I_7 413: „Nur in der Persönlichkeit ist Leben..." Bezeichnend ist auch, daß Sch. die Anwendung des Seinsbegriffes auf Gott ablehnt: „... Gott ein Leben ..., nicht bloß ein Sein" (S. 403).

lismus aber verbindet sich der Realismus. Der Schellingsche Gottesbegriff ist irrationalistisch und realistisch zugleich. Freilich kommt das hier nicht so deutlich zum Ausdruck, wie in Schellings letztem System, es ist hier alles noch eingebettet in eine metaphysisch idealistische Spekulation. Der klarste Beweis dafür liegt in der Tatsache, daß Schelling eine Entwicklungsgeschichte Gottes annimmt. Er ist der Meinung, daß „das Vollkommene nicht gleich von Anfang" sei (403), und daß die Zeit erst kommen müsse, erst zu erwarten sei, „wo" Gott „ganz verwirklicht sein wird"; er meint sich dabei auf „die Schrift" berufen zu können, die ja auch „als eine ferne Zukunft die Zeit" „setze", „da Gott Alles in Allem" ist (404). Die Zwischenzeit wird ausgefüllt durch die Stufen, die „Perioden der Offenbarung" (ib.). Es kommt also nur allmählich zu einer „vollkommenen Aktualisierung Gottes" (ib.). Man kann sagen, daß Schelling durch eine theogonisch-kosmologische Spekulation eine Vereinigung des Pantheismus[92]) und des Theismus versucht. Fraglos, das Ganze ist Spekulation ganz im Sinne Hegels, aber vielleicht darf man doch auch sagen, daß sich hier in der Annahme eines solchen Prozesses, wenn auch in spekulativem Gewande, in ein spekulatives System eingebaut, die Tatsache offenbare, daß Schelling Ernst zu machen gewillt ist mit der Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes auf Gott. Schelling selbst weist darauf hin: „...warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan" (403). Trotz des spekulativen Charakters ist die Bedeutung des Persönlichkeitsgedankens und damit das Hineinragen irrationalistischer und realistischer Gedanken in den Zusammenhang des Ganzen nicht zu verkennen.

Aber die Erörterung des Gottesbegriffes in der „Freiheitslehre" ist doch nicht Selbstzweck. Es handelt sich in dieser Schrift um die Frage, wie die menschliche Freiheit, und damit die Sünde, sich reime mit der „Immanenz aller Dinge in Gott"[93]). Das eigentliche Problem der Schrift ist die Tatsache der Sünde. Diesem Problem ordnet sich die Behandlung des Gottesbegriffs ein. Welche Ansicht kommt nun in der „Freiheitslehre" über die Sünde und über den ganzen damit gegebenen Fragenkomplex zutage?

Schelling gibt seine Ausführungen in zwei Abschnitten: er spricht zunächst von dem „Begriff und der Möglichkeit des Bösen"

---

[92]) Vgl. aber die charakteristischen Worte I$_7$ 409 f.: „...daß der unmännliche, pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören möge, besonders . . . auch die ästhetische Träumerei und Einbildung . . ."

[93]) Vgl. Herrmann in der Einleitung zu seiner Ausgabe der „Freiheitslehre", S. VII.

und sodann von seiner „Wirklichkeit". „Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz anderen Untersuchung" (364), und an der Stelle, wo er von dem einen Teil zum andern übergeht, sagt er: „Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existierenden und dem, was Grund von Existenz ist. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage" (373). Die Einteilung ist bezeichnend: Möglichkeit und Wirklichkeit![94]). Wir denken unmittelbar an unsere früheren Erörterungen.

Was führt Schelling nun im ersten Teil aus? Der eben zitierte Satz sagt es schon: vor allem Herleitung des Bösen aus den ersten Gründen. Gott und Sünde — das ist das erste Problem, das er vor sich sieht. Er löst es durch den eigentümlichen Gottesbegriff, den wir vorhin darzustellen versuchten. Das Böse geht zurück auf das in Gott, „was Grund seiner Existenz ist" (359), also recht eigentlich nicht unmittelbar auf Gott, sondern auf das, „was in Gott selbst nicht Er selbst ist", also auf das Nichtgöttliche in Gott. Der Gedanke der Absolutheit Gottes bleibt so unangetastet.

Aber die Sünde bezieht sich auf den Menschen. Wie wird sie möglich im einzelnen Menschen? Wieder geht Schelling zurück auf den Gottesbegriff. Das, was in Gott zu einer lebendigen Einheit „unauflöslich"[95]) vereinigt ist: Existenz und Grund der Existenz, das ist im Menschen als dem Geschöpf Gottes getrennt[96]). „Jedes der .... in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich .... Das erste .... ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind"; Schelling nennt es den „Eigenwillen der Kreatur" oder den „Partikularwillen" (362 f). Das zweite aber ist der „Universalwille", der „Verstand", das Göttliche also im Menschen. „Im Menschen ist die ganze Macht des finsteren Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra" (363). „Indem nun" aber „die Seele lebendige Identität beider Prinzipien" ist, „die Selbstheit", also „das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist", zu einer „Einheit" verbunden wird „mit dem ideellen Prinzip", ist

---

[94]) Vgl. etwa 5, 15 f. 157.
[95]) Vgl. I_7 364.
[96]) Vgl. I_7 364.

die Seele Geist (364)[97]). Aber diese Definierung des Geistes führt noch weiter. Man kann danach auch sagen: der Mensch sündigt als die Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit. Darauf scheint mir unmittelbar der Satz zu führen: „... wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei" (370). Aber dabei ist nach Schelling unmittelbar ein Mißverständnis abzulehnen: es handelt sich bei Endlichkeit und Unendlichkeit nicht um „nur" „abgezogene Begriffe" (371); „das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern" vielmehr „aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit" (370 Anm.); es handelt sich um die „zur Geistigkeit erhobene Selbstheit" (370), es handelt sich — um die Persönlichkeit. Der Mensch sündigt als Geistwesen, er sündigt als Persönlichkeit[98]). Der Sündenbegriff eint sich mit dem Existenzbegriff.

Doch wie kommt nun die Sünde zustande? „Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht .... darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann" (389). Also: die Möglichkeit des Guten und Bösen liegt in dem Widereinander der beiden Prinzipien. Die Persönlichkeit kann sowohl das eine als das andere Prinzip das vorherrschende sein lassen.

Allein, das ist doch nicht das einzige, das uns dieser Abschnitt der „Freiheitslehre" zu sagen hat. Er enthält zugleich Näherbestimmungen dessen, was denn nun Sünde ist. Schon in dem Bisherigen ist die wichtigste Charakterisierung genannt: Schelling sprach u. a. von „Eigenwillen der Kreatur". Sünde ist also ein Akt der menschlichen Freiheit; mit Nachdruck betont Schelling immer wieder: „der Grund des Bösen liegt" im „Willen" (372)[99]). „Das Böse ist" „Erhebung des Eigenwillens" (365). Es ist das eine Bestimmung, die recht eigentlich schon mit der Betonung des Persönlichkeitsbegriffes gegeben ist: Persönlichkeit ist ja in eminenter Weise Wille, indem sie Geist ist[100]). „Das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies" (374). Die Sünde ist also „Tat" des Menschen (ib.). Es ist bezeichnend, daß Schelling in diesem Zusammenhang als „treffendstes Gleichnis" für die Sünde, als „das wahre Gegenbild" derselben, „die Krankheit" betrachtet; Krankheit nämlich erscheint ihm „als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene

---

[97]) „Der Mensch eine Synthese ...", „der Mensch Geist" 5, 38; 8, 10. Vgl. auch 5, 38 mit I_7 372, wo beidemal der Mensch als Geist dem Tier gegenübergestellt wird.

[98]) Vgl. 8, 10. 26.

[99]) Vgl. I_7 365. 366. 373; vgl. u. S. 175f.

[100]) Vgl. I_7 372.

Unordnung“ (366)[101]; es handelt sich in der Krankheit um ein „sich selbst Aktuieren“ „eines irritablen Prinzips“, um ein „Streben, für sich zu sein“ bei einem Etwas, das „seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe“ (ib.).

Aber der Begriff der Krankheit illustriert ihm doch das, was das Böse ist, noch nach einer neuen, im Begriff der Freiheit wohl schon implicite enthaltenen, aber doch noch nicht ganz deutlich gewordenen Seite. Schelling weist dabei auf Ausführungen von Baader hin. Krankheit „kündigt“ „sich“ „dem Gefühl“ „als etwas sehr Reelles“ „an“ (366), sie ist eben der Gegensatz zu Gesundheit. Ebenso ist es auch mit der Sünde: „der allein richtige Begriff des Bösen“ ist der, daß das Böse „beruht“ „auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien“ (ib.). Die Sünde ist ein „positiver Gegensatz“; es ist falsch, sie erklären zu wollen durch den „Begriff der Unvollkommenheit der Kreatur“ (367). Die Einführung eines solchen „verneinenden“ Begriffs bezeichnet Schelling als eine „Reduktion“, er sieht darin gerade eine „Vernichtung des Bösen“ (ib.). Die Sünde ist also eine Position und keine Negation (371)[102]. Schelling wendet all seinen Scharfsinn auf, um diese seine These ganz deutlich zu machen und nach allen Seiten zu sichern. Er setzt sich z. B. mit Leibniz auseinander, der die Sünde nach ihrer formellen Seite auf eine „ursprüngliche (allem Handeln vorangehende) Einschränkung der Kreatur“ zurückführt (369). Das Böse ist keine „Beraubung“, ist keine „Privation“ (371); Sünde ist ganz etwas anderes als „bloß Schwäche und Mangel“ (372). Mit der Sünde ist die „Disharmonie“ gesetzt, ist der „Widerstreit“ gegeben (370 f.)[103]. Die Sünde ein Akt der Freiheit, die Sünde eine Position — beides aber bedeutet nach Schelling letzten Endes nichts anderes, als daß der Begriff der Sünde unabtrennbar ist vom „sittlichen Bewußtsein“ (367). Es ist so: „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat. . . . Er steht am Scheidepunkt“, er hat zu „wählen“ (373). Man merkt ganz unmittelbar, wie bei allem Einheitsstreben, das in der Philosophie Schellings zu beobachten ist, doch immer wieder an entscheidenden Punkten der Dualismus zum Durchbruch kommt. Der Dualismus aber verbindet sich eng mit Realismus. Der Realismus kämpft siegreich wider einen nivellierenden Idealismus.

Kommt nun diese Tatsache schon hier heraus, wo es sich nur um die Möglichkeit des Bösen handelt, — um wieviel mehr

[101]) Vgl. 8, 13 („Mißverhältnis“), 19 („Disharmonie“), 15 („qualvoller Widerspruch . . . Krankheit im Selbst“).

[102]) Vgl. 8, 94 ff. 103.

[103]) Vgl. z. B. 8, 118 f.

muß sie sich — so ist doch jedenfalls zu vermuten — in dem zweiten Teil der Schellingschen Ausführungen über die Sünde zeigen, nämlich da, wo er von der Wirklichkeit der Sünde spricht. Und daß man dem Wesen der Sünde eben nur durch eine Untersuchung der Wirklichkeit derselben nahekommen kann, das ist recht eigentlich schon damit gegeben, daß Anerkennung der Sünde Anerkennung des positiven Gegensatzes gegen das Gute bedeutet[104]). Zwar scheint es zunächst, als ob hier in besonderer Weise der Monismus herrsche, als ob hier alles monistische, metaphysische Spekulation sei[105]). Schelling beginnt nämlich damit, daß er die Annahme eines dem guten Prinzip gegenüberstehenden bösen Prinzips ausdrücklich ablehnt: „Wir können ... nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitierte..." (375). „Es ist uns ... zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Prinzipien in Gott" (ib.). Schelling hält damit augenscheinlich nur den früher ausgeführten Gedanken fest. Aber dann heißt es, nachdem die einzelnen Stufen der Offenbarung gekennzeichnet sind (379f.): „Es gibt .... ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt" (381). Wie ist das zu verstehen? Wird hier nicht die Existenz eines bösen Prinzips geradezu abgelehnt? Es ist so: es gibt ein böses Prinzip; aber es kommt nicht zur Verwirklichung, zu seiner völligen Auswirkung; es existiert, aber es existiert „nur" potentiell. Darauf deutet übrigens unmittelbar jene Stelle, die von einem „Wesen" spricht, das „durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisierung" „erregt" wird, aber „nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination ... — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt, (aktualisiert) werden kann ..." (390). Fraglos kommt in dem allen das Einheitsstreben Schellings zum Ausdruck; er muß die idealistische Einheitslinie festhalten. Von jener Ansicht, die den „absoluten Dualismus von Gut und Böse" in der Geschichte behauptet, spricht er als von einem „mächtigen Alexandersschwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen"[106]). Aber immer wieder wird sein Denken auf jene Zweiheit geführt. Er sieht die Tatsächlichkeit jener Zweiheit. Der dualistische Faktor bricht immer wieder durch. Das sieht man ganz besonders deutlich aus dem Satz, in dem er Christus in den stufenmäßigen Zusammenhang der Offenbarung einführt: das Licht

[104]) Vgl. Julius Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, [6] II 133.
[105]) Vgl. auch die Ablehnung des Dualismus I_7 411.
[106]) Vgl. auch I_7 409.

des Geistes „erscheint ..., um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler ...“ (380). Wird hier nicht ganz deutlich die Personifizierung des Bösen behauptet und dann das konkrete Böse dem konkreten Guten gegenübergestellt? An späteren Stellen spricht Schelling dann von dem „umgekehrten Gott“, von dem „Feind aller Kreatur“ (390), von dem „Verführer“ (ib.). Er zeigt, wie zwei Mächte um den Menschen kämpfen: „Gottes Wille“ und „der Wille des Grundes“ (381). Und dann schließlich jener charakteristische Satz: „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden ...“ (390). Ein dualistischer Zug geht unverkennbar durch das Ganze hindurch.

Bezeichnend ist, wie Schelling sich diesen Kampf der beiden Prinzipien, und damit die Entstehung der Sünde im Menschen, verdeutlicht. Er weist darauf hin, daß „der Wille des Grundes“ „notwendig gegen die Freiheit als das Übernatürliche“ „reagiert“ „und ... in ihr die Lust zum Kreatürlichen“ „erweckt“, und nun gebraucht er als Veranschaulichungsmittel den Schwindel[107]), indem er fortfährt: „... wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen“ (381). Weiterhin schreibt er dann auch der Angst[108]) eine Bedeutung bei der Entstehung der Sünde zu: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden ...“ (ib.). Der Mensch hat Angst, daß er seine Eigenheit verlieren möchte, daß er seine „Selbstheit“ aufgeben müßte. Er will „die Ruhe seiner Selbstheit finden“ (ib.). Er löst sich vom „Zentrum“ und „tritt heraus“ in die „Peripherie“ um seiner selbst willen. Es ist charakteristisch, daß Schelling in diesem Zusammenhang davon spricht, daß „der Mensch aller Eigenheit absterben“ muß (ib.). Wird damit nicht wieder angedeutet, wie durch die Sünde ein Bruch in das Leben des Menschen hineinkommt? Zwar spricht Schelling von einer „Läuterung“ des Menschen durch die Sünde — die Sünde steht im Dienste der Versöhnung —, aber Sünde und Tod gehören zusammen (382). Der Übergang vom Zentrum in die Peripherie bedeutet doch letzten Endes einen Bruch in der Entwicklung. Der Monismus erhält seine Ergänzung im Dualismus. Und noch mehr! Es will beachtet sein, daß in der ganzen Erörterung der Ton darauf liegt, daß

[107]) Vgl. 5, 56 u. u. S. 175.
[108]) Vgl. 5, 1 ff. u. u. S. 175; vgl. auch die Warnung K.s betreffend Schelling 5, 55 Anm. 1.

die „subjektive“ Sünde, die Sünde des einzelnen Menschen ihre „Erklärung finden muß in einer vom Menschen unabhängig vorhandenen objektiven Gegebenheit“. Die ganze Erörterung bewegt sich keineswegs in der Sphäre des rein Gedanklichen, sondern wir fühlen uns hineinversetzt in eine Sphäre, in der mit Realitäten gerechnet wird.

Vor allem aber wird der realistische Zug der Gedankenwelt Schellings erkennbar bei der Behandlung der Frage, wie sich die Tatsache, daß das Böse im Nichtgöttlichen in Gott wurzelt, zu der menschlichen Verantwortlichkeit verhält. Schelling betont nachdrücklich: einmal ist die Sünde eine „allgemeine Notwendigkeit“ (382), wir stehen gleichsam unter einem Zwang, sodann aber kommt sie ebenso auch jedesmal durch eine persönliche Entscheidung des Menschen zustande, sie ist Äußerung der Freiheit des Menschen. „Dieser allgemeinen Notwendigkeit unerachtet bleibt das Böse immer die eigene Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld“ (ib.)[109]. Es handelt sich demnach in der Sünde um eine Gegebenheit, bei der Notwendigkeit und Freiheit sich miteinander verbinden: „Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist“ (385). Schelling meint dieses Ineinander nur so lösen zu können, daß er über den empirischen Zustand des Ich hinausgeht. „Diese allgemeine Beurteilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Aktus der Freiheit weist auf eine Tat, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, in dem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist“ (387). „...diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen“ (385). „Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an“ (ib.). So wird zur Erklärung eines empirisch nachweisbaren Tatbestandes zurückgegangen auf den intelligiblen Charakter des Ich. Offenbar aber erforderte das mit Notwendigkeit, daß auch diesen metaphysischen Zusammenhängen, die sich als solche unserer unmittelbaren Ich-Erfahrung entziehen, Wirklichkeitscharakter zuerkannt wird. Wir stehen vor der Anerkenntnis ontisch-transzendenter Gegebenheiten. Man braucht sich nur an die Parallele, die Origenes bietet, zu erinnern, und man erkennt, daß bei Schelling sich in der Tat wirklich dogmatisches Denken findet. Alles in allem: Schelling rechnet mit Gegebenheiten, er ist mehr

[109]) Vgl. u. S. 175f.

dualistisch als monistisch orientiert, er ist irrationalistisch eingestellt. Realismus, Dualismus, Irrationalismus!

Die Gedanken Schellings finden nun Aufnahme bei den Theologen. Vor allem ist hier Carl Daub zu nennen[110]). In Betracht kommen in erster Linie seine beiden „Hefte": „Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältnis zum Guten" (1816, 1818). In der Vorrede zu diesem Werke sagt Daub es ganz ausdrücklich, daß er die Schriften Schellings „fleißig studiert" habe und bemerkt charakteristischerweise, daß er durch sie „wiederum zum Historisch-Positiven des Christentums gelangen konnte" (VIII)[111]). Er sieht also in der Schellingschen Philosophie ein Mittel zur Wahrung des realistischen Grundzuges des christlichen Glaubens.

Das Problem, das die Schrift Daubs beschäftigt, ist — nach dem Untertitel — das gleiche wie in Schellings „Freiheitslehre". Aber wenn man von Schelling herkommt, dann scheint doch zunächst zwischen beiden Anschauungen ein charakteristischer Unterschied zu bestehen. Wir wissen, daß Schelling das Böse ableitet aus dem Nichtgöttlichen in Gott, aus seiner „Natur". Daub lehnt eine solche Erklärung der Sünde ab: „... in ihm und durch ihn kann nicht sein das Böse, in Gott ist der Feind Gottes nicht, und durch ihn ist er nicht entstanden..." (I 135). Das Böse entstand „nicht aus der Schöpfung", vielmehr „in ihr, es entzündete sich aus sich selber" (136), und zwar so, daß ein von Gott erschaffener „Engel des Lichts" „abfiel" und sich in einen „Engel der Finsternis" verkehrte (136 f.). So wird der „Grund in Gott", von dem bei Schelling die Rede ist, gleichsam verselbständigt und Gott in biblischem Sinne als „Lucifer", als „Satan" gegenübergestellt[112]). Auf diese Weise bekommt bei Daub das Ganze von vornherein unmittelbar einen dualistischen Zug. Die Einheitstendenz tritt hier noch mehr zurück als bei Schelling. Der „Biblizismus" korrigiert den „Idealismus". Doch nicht, als ob dieser Dualismus ein metaphysisch-starrer wäre: der Teufel hat ja sein Sein von Gott, der Schöpfungsgedanke behält sein Recht, aber das „Sosein", sein Bösesein, hat er aus sich selbst, auf Grund freier Entscheidung, so daß Daub von ihm als von „seinem eigenen Schöpfer" sprechen kann (II 98)[113]).

---

[110]) Pap II A 624: „Daubs Perioden sind wahre Labyrinthe; es ist deshalb, um ihn zu lesen, ein Ariadne-Faden erforderlich — Liebe nämlich und Begeisterung. D. 9. Juni 37"; vgl. auch 72. 79. 96. 97; VII 1 A 204; VIII 1 A 244. Zu nennen wäre hier auch Ph. K. Marheineke, den K. im Herbst 1841 in Berlin hörte, vgl. Pap III C 26. 32. S. Friedr. Zoeller, M.s Grundlehren d. christl. Dogmatik in ihrer Abhängigkeit von Schelling. Eine vergleichende Studie (Erlanger Diss. 1909); bes. s. S. 54 ff. 70 f. Vgl. ebenfalls T. Bohlin, K.s dogmat. Anschauung 1927, S. 146, Anm. 2 u. S. 484 ff.

[111]) Vgl. a. a. O. IX.

[112]) Vgl. auch D. Fr. Strauß, Charakteristiken und Kritiken, S. 105; vgl. 112 f. und W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, 4. Bd., 1867, S. 407 ff.

Der Dualismus ist somit letzten Endes ethisch bestimmt. Das geht übrigens auch ganz klar aus folgendem Satz hervor: ...„nicht in dem Sein und Denken des Geschöpfs, sondern in dessen Wollen hat das Böse sich selber verursacht, und nicht dem Leben und Denken, als solchem, sondern dem Wollen wirkt es, die Freiheit des Geschöpfes immer mehr beschränkend, entgegen..." (I 164).

Immer wieder ist Daub bedacht, den Gegensatz, den Widerstreit, der jetzt durch die Schöpfung hindurchgeht, zu einer klaren Anschauung zu bringen. Das Böse steht in einem diametralen Gegensatz zum Guten. „Gottheit" und „Bosheit" verhalten sich zueinander wie „Thesis" und „Antithesis" (II 391). Die Tatsache, daß Satan sich „dem Erkenntnis und der Liebe seines Schöpfers" „entzog" und „sich ausschließend auf sich selbst" „bezog" — „dieses sich Ent- und Beziehen war nicht ein Gott Leugnen, sondern ein den Schöpfer Verkennen und somit zugleich ein Gott Hassen. Er ward aus einem Gott-Liebenden Gottes-Feind (Satan)[114], aus einem Engel des Lichts der Engel der Finsternis, aus einem Sohn der Wahrheit, in welcher er nicht bestand, der Vater der Lüge (Joh. 8,44)" (I 136). Daub spricht es ganz unmißverständlich aus, daß zwischen Gutem und Bösem „eine unendliche Kluft" bestehe (I 138)[115], die durch nichts überbrückt werden kann. Genau wie Schelling weist Daub dann ausdrücklich ab, daß die Sünde nur ein „Mangel" an Gutem sei (I 136), daß sie lediglich eine „Negation des Guten" darstelle (ib.), und er betont demgegenüber mit Entschiedenheit, daß das Böse „die Position seiner selbst" sei (I 136)[116], daß es „seine eigene Thesis" bezeichne (I 151); man muß sagen: „Das Böse ist die Negation des Guten", man darf aber nicht sagen: „Das Böse ist nicht das Gute" (I 163), denn der letztere Satz „reflektiert bloß" „über das Böse" „in seinem Verhältnis zum Guten", „wo dann der Gedanke von dem Bösen eben nur der von ihm, als dem Nichtguten, werden und sein kann" (164); es handelt sich dann um „ein bloß verneinendes Urteil" (I 163), während doch die Sünde etwas Positives darstellt. Die Sünde ist „eine unbedingt positive Negation, eine unbedingt negative Position" (II 388). Zu dem Dualismus gesellt sich somit auch hier der Realismus.

Es ist Daubs Bestreben, diesen Realismus klar herauszustellen. Am deutlichsten geschieht das vielleicht an einer Stelle des ersten Bandes in einer Auseinandersetzung mit dem Denken. Daub unterscheidet zwei Arten von Hypothesen: „erstens solche, welche von dem Menschen selbst erfunden, zweitens solche, welche von ihm blos gefunden werden, und die er, wenn er Verstand hat und

---

113) Vgl. Strauß a. a. O. S. 112.
114) Vgl. auch I 159.
115) Vgl. S. 165.
116) Vgl. S. 151, 163.

braucht, finden muß, ohne sie erfinden zu können, und auch ohne dessen, daß er sie erfinde oder erdenke, zu bedürfen" (I 151). Die ersteren sind also „ausgedacht, die der anderen sind ohne alle Beziehung oder an und für sich notwendige Voraussetzungen" (ib.), „sie müssen darum gedacht werden, weil sie sind, und eben deswegen erkennen wir in ihnen eine absolute Notwendigkeit an" (I 153). Zu den letzteren rechnet Daub nun eben die „Hypothese von einem absolut Bösen und von dem Zusammenhange des sub- und objektiv Bösen mit ihm" (I 155); er spricht damit ganz deutlich aus, daß das Böse „kein bloßes Erzeugnis des menschlichen Geistes, und von ihm zum Behuf des Wissens oder Tuns nicht erfunden, noch auch von irgendeinem Menschen willkürlich gemacht oder erdichtet worden sei" (I 155); das Böse ist eben etwas, was „nicht aus der Vernunft und nicht aus der Menschheit entspringen kann" (162). Wie sehr Daub das Positive innerhalb dieser Hypothese betont sehen will, das geht aus einer Auseinandersetzung mit Kants Hypothese vom radikalen Bösen hervor. Daub lehnt nämlich die Anschauung Kants deswegen ab, weil sie „zu ihrem Objekt" „ein lediglich Subjektives, die unmoralische Grund-Maxime" habe (II 405), er lehnt sie ab eben wegen des ihr eignenden Subjektivismus, der auf Grund eines Schlusses „vom Pflicht- und Gesetzwidrigen in den Handlungen vernünftiger Subjekte" lediglich zu dem „Unmoralischen in ihren Gesinnungen" gelangt, der anstatt des „Objektes" der „Vorstellung" vielmehr das „schließende und reflektierende Subjekt das Prinzip derselben" sein läßt (II 406). Das „an sich Böse" muß eben „notwendig anerkannt" werden (I 152).

Allein, wird nun so auch existentiell die Realität des Teufels nachdrücklich behauptet, so sieht Daub doch noch — und er geht darauf besonders ein — einen Unterschied zwischen dieser Realität und der Realität Gottes. Die Anerkennung des „an sich Bösen" ist und bleibt doch immer eine Hypothese, wenn auch eine „notwendige": „Der Teufel ist, weil er sich selbst hervorgebracht und gewollt hat" — „Gott" aber „ist, weil er ist", Gott ist eine absolut notwendige „Thesis" (I 153). Damit wird dann auch die Souveränität Gottes gewahrt. Gott ist die Realität, die Objektivität κατ' ἐξοχήν. Bezeichnend ist, daß Daub einmal an einer anderen Stelle es ausspricht, man dürfe recht eigentlich nicht von einem „Gott-Denken" reden, sondern vielmehr einzig und allein von einem „an Gott Denken" (II 392): Gott kann also nicht durch Denken erdacht, er muß im Denken vorausgesetzt werden: er ist wirklich das „principium".

Wir merken, wie klar in Daubs Anschauung der Realismus herauskommt. Mit dem Realismus aber verbindet sich auch hier wieder, wie der Dualismus, so der Irrationalismus. Daub tritt nämlich mit Nachdruck ein für die Anerkenntnis des Wunders. Vor allem nennt er die „Entstehung des Unvernünftigen und Unnatürlichen aus

ihm selbst, das sich aus sich selbst Entzünden des Bösen in dem von Gott erschaffenen Guten" (II 112f.)[117]) ein Wunder. Den Satan bezeichnet er als „das wundervollste Scheusal in der Schöpfung" (II 38). Charakteristisch ist aber bei der Bestimmung des Wunderbegriffes, daß Daub ihn aus der Sphäre des Denkens herausgenommen und in die des Seins gestellt wissen will[118]). Er sagt nämlich, daß „der Begriff des Wunders seinen Grund habe... einerseits... in der Idee des absolut Übernatürlichen... anderseits... in der Notion des absolut Unnatürlichen..." (II 475). „...nicht das Unbegreifliche, sondern eben das Unnatürliche" „ist es", „was sie... zu Wundern macht" (476). Man merkt ganz unmittelbar, wie der Realismus über den „Idealismus" triumphiert.

Aber nicht nur bei Schelling und den von ihm abhängigen Theologen können wir die aus der Antithese gegen Hegel sich ergebende Betonung des Realismus beobachten. Auch sonst in der Philosophie regt sich der Widerspruch gegen den Logizismus Hegels. Vor allem ist hier Adolf Trendelenburg zu nennen. Wir denken dabei besonders an seine „Logischen Untersuchungen"[119]).

---

[117]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 116.

[118]) Vgl. Pap II A 96 mit Bezug auf die Abhandlung Daubs „Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie" in d. „Zeitschrift für spekulat. Theol., herausgegeben von Bruno Bauer", 2. Bd., 1837, S. 103. — Erwähnt werden mag auch Pap II A 97: „Das ist wohl wahr, was Daub sagt (Bauers Zeitschrift), daß in den drei Aussagen Christi seine ganze Lebensgeschichte enthalten ist (Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist; Ich muß ausführen die Werke des, der mich gesandt hat, solange es Tag ist, es kommt die Nacht, da niemand wirken kann; Es ist vollbracht); aber man darf doch nicht drei andere vergessen: Er wuchs und ward stark im Geist, voller Weisheit, Luc. 2, 40; Er wurde versucht; Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen."

[119]) Adolf Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Berlin, 1840. — Soviel ich sehe, wird Trendelenburg von K. zuerst Pap IV A 40 erwähnt. Laut Auktionskatalog (s. o. S. 10ff.) hat K. an Werken Trendelenburgs besessen: Elementa Logices Aristotelicae. In usum scholarum... Ed. altera 1842; Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik 1842; Logische Untersuchungen 1840; Die logische Frage in Hegels System 1843 (vgl. Anm. d. Herausgeber zu Pap IV A 40). Besonders studiert zu haben scheint K. Trendelenburg im Jahre 1844: vgl. Pap V C 10, 11, 12. Pap V A 98; „Gepriesen sei Trendlenburg; einer von den am nüchternsten denkenden Philologen, die ich kenne" (vgl. Pap VI B 54, 21). Pap VIII[1] A 18: „Es gibt doch keinen modernen Philosophen, von welchem ich solchen Nutzen gehabt habe, wie von Trendlenburg. Da ich seinerzeit die Wiederholung schrieb, hatte ich noch nichts von ihm gelesen — und nun, da ich ihn gelesen habe, wie viel klarer und deutlicher wird mir nicht alles. Auf eine wunderliche Weise stehe ich im Verhältnis zu ihm. Etwas von dem, was mich längst beschäftigt hat, ist die ganze Lehre von den Kategorien... Und nun hat Trendlenburg zwei Abhandlungen über die Kategorienlehre geschrieben, welche ich mit dem äußersten Interesse lese. Und da ich das erstemal nach Berlin kam, da war gerade Trendlenburg der einzige, den zu hören ich mich gar nicht kümmerte — er war ja, so sagte man, Kantianer..." (Beachte, daß z. B. Edv. Lehmann,

Genau wie Schelling wendet auch Trendelenburg sich vornehmlich gegen die Hegelsche Dialektik, und zwar an erster Stelle gegen den sie beherrschenden Grundgedanken, der besagt, „daß das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Notwendigkeit die Momente des Seins erzeuge ...“ (I 23). Die Frage, die zunächst entsteht, ist die, ob es überhaupt „einen ... voraussetzungslosen Anfang der Logik“ [120]) „gibt“, „in welchem das Denken nichts hat als sich selbst und alles Bild und alle Anschauung dergestalt verschmäht, daß es den Namen des reinen Denkens verdient“ (24). Er geht der Entwicklung des Gedankenganges in der „Phänomenologie“ nach und findet zunächst, daß der Begriff der Abstraktion, mittelst dessen das reine Sein „ergriffen“ und „das Nichts gewonnen wird“, doch immer etwas voraussetze, von dem abstrahiert wird (24) [121]). Es ist eben so: die „wirkliche Wirklichkeit“ ist im Denken enthalten vor aller Abstraktion.

Sodann fixiert Trendelenburg den Begriff des Werdens [122]), in dem die Einheit zwischen Sein und Nichts gegeben ist und führt aus, es sei einfach unmöglich, daß „aus sich“ aus dem Sein das Werden entstehen könne, denn das Sein ist doch Ruhe; der Begriff des Werdens liegt nicht unmittelbar im Sein enthalten, er muß irgendwoanders her entnommen sein: „Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge“ (25). Es ist einfach so: „Die Dialektik, die nichts voraussetzen will“, „setzt“ „die Bewegung“ „unerörtert voraus“ (26). Zusammenfassend sagt Trendelenburg: „Wohin wir uns wenden, es bleibt die Bewegung das vorausgesetzte Vehikel des dialektisch erzeugenden Gedankens“ (26). Bewegung [123]) ist der eine Grundbegriff des Trendelenburgschen Systems; der andere aber ist der des Zweckes: „Bewegung und Zweck sind die dem Denken und Sein identischen Tätigkeiten“ (II 366); sie sind Gegebenheiten, „die dem Denken und Sein gemeinschaftlich gehören“ (365) [124]), die die „Gemeinschaft

---

K., hans „Smule Philosophie“ [For Kirke og Kultur] 1913, S. 198 die Verwandtschaft zwischen K. und Kant betont; vgl. aber 7, 26 f., wo der Gegensatz gegen Kant deutlich herausgehoben wird.) Tr. hat K. auf „die Griechen“ aufmerksam gemacht (vgl. z. B. Pap VI A 98 u. VI B 54, 21). Es mag erwähnt werden, daß K. versehentlich Trendlenburg anstatt Trendelenburg schreibt.

[120]) 6, 195: „Die Dialektik des Anfangs muß klargemacht werden.“ In der sarkastischen Eintragung Pap VI A 145, die die Überschrift trägt: „Dialektik des Anfangs. Szene in der Unterwelt. Personen: Sokrates, Hegel“, stellt K. Hegel dar, wie er „Trendlenburgs logische Untersuchungen, 2. Teil, S. 198“ liest!!

[121]) Vgl. auch o. S. 59 Schelling: der Begriff ist nach der Natur.

[122]) Vgl. 6, 67 ff.

[123]) S. Pap X² A 324; vgl. auch Pap VI B 38; Pap VIII² C 1 sowie 6, 273.

[124]) Vgl. 6, 194.

zwischen dem Denken und den Dingen" herstellen (364)[125]). Aber nun ist es doch so, daß Bewegung nur denkbar ist unter der weiteren Voraussetzung von Raum und Zeit. „Dies reine Denken, das nur sich will, kann als dies Einfache nicht fort; es zeigt sich in dem ersten Schritte mit einer Vorstellung verwachsen, in der man Raum und Zeit als Momente anerkennt". „... gleich anfangs" „wird" so „die Bewegung samt Raum und Zeit von der dialektischen Methode stillschweigend vorweggenommen" (I 27). Das läßt sich bei Hegel nachweisen etwa in dem Abschnitt über die Quantität: die Sprache verbindet mit dem Kontinuierlichen, Extensiven und Intensiven „die Anschauung des Raumes und der Bewegung" (28); ebenso ist es bei „Repulsion" und „Attraction" (29). „Die räumliche Bewegung" ist eben „die Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik" (ib.). Es handelt sich also bei Hegel gar nicht um ein voraussetzungsloses Denken, sondern vielmehr um ein Denken, das wesentlich beruht auf der Erfahrung, auf der Anschauung (30)[126]). Trendelenburg sagt einmal: „In der Bewegung setzt sich das Denken in die Anschauung über, und der abstrakte Begriff hat darin unmittelbar eine sinnliche Form" (II 153). „Die Anschauung" ist „die Bedingung des Lebens" (ib.). Wir merken, wie Tendelenburg Hegel überwinden will durch den Hinweis auf die konkrete Wirklichkeit, wie er dessen Logizismus den Realismus gegenüberstellt.

Doch weiter, abgesehen „von der vorausgesetzten Bewegung", wendet Hegel, „um aus dem leeren Sein durch die Mittelglieder der zwischenliegenden Geschlechter hindurch die absolute Idee zu erzeugen" (I 30), den Begriff der Negation an. „Die Verneinung" ist „der treibende Stachel der ganzen Bewegung" (31). Durch die Verneinung aber soll bei Hegel ein anderer, neuer Begriff entstehen, und zwar ein solcher, „der die sich rein ausschließende Bejahung und Verneinung in sich positiv verbindet". Das aber nun ist nicht durch eine lediglich „logische Negation" möglich, sondern einzig und allein durch eine „reale Opposition", die nicht einen kontradiktorischen, sondern einen konträren Gegensatz bedeutet (31 ff.). Diese reale Opposition aber hinwiederum läßt sich nicht auf bloß logischem Wege gewinnen. „Inwiefern in ihr etwas Neues gesetzt wird, schiebt sich immer die setzende Anschauung unter" (32). Das ist z. B. der Fall beim Übergang vom „reinen Sein" zum „Nichts". Das „Nichts" kann nur gewonnen werden, wenn das „reine Sein des Denkens mit dem vollen Sein der Anschauung verglichen" wird (32 f.)[127]). Genau ebenso ist es auch mit dem Begriff der Veränderung. Und dann das Verhältnis von Geist und Natur (39 f.). Das „Außer-sich-Sein" und „Bei-sich-Sein" sind ein-

[125]) Vgl. I 106. 108.
[126]) Vgl. 5, 78.
[127]) Vgl. oben bei Schelling S. 59.

fach der Anschauung entnommen (40). Schließlich spielt die Anschauung eine entscheidende Rolle auch in dem Begriff der Unmittelbarkeit. „Die Logik des reinen Gedankens versteht unter unmittelbar, was sie gar noch nicht verstehen kann, — das Sinnliche“ (59).

Nach Trendelenburg kann man von „einem immanenten Zusammenhang“, dessen sich die dialektische Methode rühmt, nicht sprechen: „die Anschauung“ greift eben da ein, „wo die Dialektik zu Ende ist“ (59). Zusammenfassend sagt Trendelenburg dann: „Die Logik ist kein Erzeugnis des reinen Denkens, wie sie behauptet, sondern an vielen Stellen eine sublimierte Anschauung, eine antizipierte Abstraktion der Natur. Es läßt sich kaum sagen, wieviel Fremdes durch die Vorstellung der räumlichen Bewegung... in die reine, bildlose und voraussetzungslose Dialektik eingedrungen ist.“ Vergegenwärtigt man sich das, dann wird man „an den immanenten Fortgang und die nackte Selbstentwicklung des Begriffes nicht mehr glauben. Das Meiste ist von der Erfahrung aufgenommen. Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurückforderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab“ (68)[128]).

Also, immer wieder Anschauung und Erfahrung: Wirklichkeit! Die Wirklichkeit aber tritt gegenüber der Logik. Trendelenburg spricht es ganz klar aus, „daß das bloß Logische und das wahrhaft Wirkliche gleichsam inkommensurable Größen sind“, es ist unmöglich, „‚mit dem Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen‘“ (83). Die Wirklichkeit entzieht sich der Erfassung durch die Ratio. Wir merken, wie hier leise die Möglichkeit einer Verbindung von Realismus und Irrationalismus anklingt.

Zu besonderer Ausprägung kommt der Irrationalismus im Zusammenhang mit dem Gottesgedanken. Gott ist unfaßbar: es ist „uns nicht gegeben, mit derjenigen logischen Notwendigkeit das Wesen Gottes zu entwickeln, mit welcher der Geist die endlichen Dinge zu durchdringen vermag. Alle Konstruktion ist nur ein Bild Gottes aus der Welt“ (II 350). Erkannt werden kann Gott „nur durch das Bedingte“, „und doch“ „ist“ er „nicht das Bedingte“. „Wir geben die endlichen Gedanken hin, um das Unendliche zu erreichen, und was wir erreichen, ist doch nur, wollen wir aufrichtig sein, ein Endliches. Wir vernichten die Kategorien, und was sich auf ihren Trümmern erhebt, ist doch wiederum nur durch die Kategorien“ (348). Auf diese Weise entsteht dann ein Widerspruch: der „Widerspruch zwischen der ewigen Idee und ihrem endlichen Organ“ (ib.), „zwischen den endlichen Mitteln und dem unendlichen Objekt“ ([2] II 453). Aber eben in diesem Widerspruch sieht Trendelenburg gerade den Ausdruck der Erhabenheit Gottes; er weist hin auf Worte Augustins: „Deus — sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine

[128]) Vgl. 7, 1 Anm.

indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sua mutatione mutabilia faciens nihilque patiens" ([1] II 348 f.). „Das Unbedingte wird die verklärte Analogie des Bedingten, und doch fehlt, logisch betrachtet, alle Analogie vom Bedingten zum Unbedingten" (349); und die zweite Auflage fügt begründend hinzu: „.... denn die spezifische Differenz zwischen beiden ist gleichsam unendlich geworden" ([2] II 454). Dualismus — und darum Irrationalismus! Bezüglich der Gotteserkenntnis gilt darum im besonderen, was von der Erkenntnis der „Prinzipien" überhaupt gilt: „alle Erkenntnis ist nur indirekt" ([1] II 349)[129]).

Und schließlich! Es ist bezeichnend, daß Trendelenburg am Ende seiner Abhandlung über Hegels dialektische Methode darauf hinweist, daß das Denken Hegels als schaffendes Denken — schaffend insofern, als es „sich selbst zum Sein" bestimmt — „göttliches Denken" ist. Es wird dem Menschen etwas zugetraut, was eine Eigentümlichkeit Gottes darstellt. Es findet so letzten Endes im „System" eine Vereinerleiung Gottes und des Menschen statt. Und dann heißt es wieder zum Schluß: „Wenn das göttliche Denken schafft, so verhält sich das menschliche Denken nur nachschaffend[130]). Als nachschaffend setzt es das Sein voraus und die Wahrnehmung desselben; und es bleibt leer und unfruchtbar, wenn es nicht von der Anschauung empfängt" (88). „Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod" (96). Der Leitgedanke Trendelenburgs kommt so immer wieder durch: es gibt kein reines Denken, kein Denken, das nicht in steter Verbindung steht mit der Wirklichkeit. Anschauung, Erfahrung — das ist es, was Hegel übersieht. An die Stelle des Logizismus muß der Realismus[131]) treten.

Was sich nun so im Gegensatz zu Hegel bei Trendelenburg und, wie wir sahen, schon bei Schelling findet, das läßt sich auch nachweisen bei dem Mann, der den entscheidenden Einfluß ausgeübt hat auf die Theologie seiner Zeit, ja die neuere Theologie überhaupt: bei Fr. Schleiermacher[132]).

---

[129]) S. auch 330 f.; vgl. Pap V A 74 u. C 12. An diesen beiden Stellen tadelt K. übrigens an Trendelenburg, daß bei ihm die Kategorie des „Sprunges" fehle, durch deren Einführung am besten der Rationalismus überwunden wird. K. vollendet, was Trendelenburg begonnen.

[130]) Vgl. 358: „... alles Denken ein Nachdenken" (s. auch u. 9. Kap. bei J. T. Beck!).

[131]) Tr. spricht [2] II 488 von „transzendentalem Realismus" u. meint damit einen „Realismus..., der nicht in Materialismus ausschlagen kann", bei dem vielmehr Denken und Sein sich durchdringen (in dem Abschnitt „Idealismus und Realismus" a. a. O. S. 470 ff.).

[132]) K. beschäftigte sich mit Schleiermacher besonders in seinen Studentenjahren 1834/35; vgl. bes. die Exzerpte aus „Der christliche Glaube" Pap I C 20—24. (Die kritischen Bemerkungen, die zwischen

Schon in seinen „Reden“[133]) kommt die realistische Tendenz zutage. Sie zeigt sich hier zunächst in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Spekulation. Zwischen beiden besteht nach Schleiermacher ein deutlicher Gegensatz[134]). Die Spekulation ist von der Religion fernzuhalten[135]). Als diejenigen, die „die Religion verderben“, betrachtet er die, „welche sie mit Philosophie überschwemmen und sie in die Fesseln eines Systems schlagen wollen“ (63). Philosophie „neigt“ „von Natur“ zum „Systematischen“ hin, Religion aber ist „von allem Systematischen... weit entfernt“ (28). Die Philosophie „klassifiziert das Universum“, sie „deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze“ (42). „In dieses Gebiet darf sich ... die Religion nicht versteigen, sie darf nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, sich in ein Unendliches von Gründen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen“ (43). Die Spekulation bleibt hängen im Begrifflichen; wer sich ihr hingibt, der „verliert ... alles in der Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffes“, der treibt lediglich „ein leeres Spiel mit Formeln“ (54). Ja, wer so eingestellt ist, der „wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit“. Geringschätzig spricht Schleiermacher daher von dem „vollendeten und gerundeten Idealismus“ und stellt ihm gegenüber den Realismus, durch den recht eigentlich die Spekulation ihren Inhalt bekommt und so überhaupt erst ermöglicht wird. Dieser Realismus aber bildet nicht zuletzt den Wesensgehalt der Religion, und zwar ist

---

den Exzerpten eingestreut sind, sind oftmals nur verständlich, wenn man die betreffende Stelle bei Schl. nachschlägt; vgl. dazu A. B. Drachmann, Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 183 und V. Ammundsen, S. K.s Ungdom 1912, S. 90 ff. bes. 91 Anm. 1). Es scheint, als ob K. durch Prof. H. N. Clausens Vorlesungen über Dogmatik auf Schl. aufmerksam geworden ist (vgl. Ammundsen a. a. O. S. 80, vgl. S. 81 ff.). Dazu kommt, daß Schl. im September 1833, also einige Monate vor seinem Tode, in Kopenhagen war (vgl. H. Martensen, Aus meinem Leben [deutsche Ausgabe] 1883, 1. Abt. S. 80 ff.). — Bohlin, K.s dogmatische Anschauung 1927, S. 94 Anm. 3 macht auf zwei Aussagen im „Begriff der Ironie“ aufmerksam, die sich auf Schl.s Glaubenslehre beziehen sollen: vgl. S. V. XIII, 153. 258 f. Ich verweise noch auf S. 401.

[133]) Zitiert nach der Ausgabe von Rudolf Otto, und zwar nach der links im Rande stehenden Seitenzählung des Urtextes. K. hat Schl.s Reden gelesen; vgl. Pap X² A 264.

[134]) Nach Georg Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers 1920, S. 321 ist das Sichgleichbleibende in der Entwickelung Schleiermachers „der Widerspruch gegen die absolute Transzendentalphilosophie“.

[135]) Vgl. 4, 444: „Schleiermacher sagt... begeistert, daß das Wissen die Religiosität nicht beirrt und daß der Religiöse nicht durch einen Blitzableiter gesichert dasitzt und Gottes spottet...“

die Religion realistisch, weil sie innerlichst verbunden ist mit der „Anschauung", ja geradezu in besonderer Weise von ihr lebt. „Vom Anschauen muß alles ausgehen, und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein und braucht freilich auch keinen, um zu wissen, ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat" (ib.). Die Anschauung der „Prüfstein" für die Richtigkeit des „Religionsbegriffes"! Der Begriff wird normiert durch die in der Anschauung sich darbietende Wirklichkeit; die objektive Gegebenheit bestimmt ihn mittelst der Anschauung. Es ist eben so: indem die Religion wesentlich Anschauung ist, verbindet sie sich notwendigerweise mit dem Realismus und tritt in Gegensatz zum Idealismus. Durch die Betonung der Anschauung findet der Realismus, der Objektivismus der Religion seine Sicherung. Ganz deutlich wird das, wenn man sich die Definition vergegenwärtigt, die Schleiermacher von der Anschauung gibt. „Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann, von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird" (55): es wird also ganz klar unterschieden zwischen dem „Angeschauten" und dem „Anschauenden"; an einer anderen Stelle spricht Schleiermacher davon, wie bei dem religiösen Phänomen „Universum" und „Ich" einander gegenübertreten (111). Religion ist also, indem sie Anschauung ist, eine Bezogenheit des Ichs. Charakteristisch ist nun aber, daß das, worauf der Ton liegt, das den Beziehungspunkt darstellt, nicht zunächst das Ich ist, sondern vielmehr eben das „Angeschaute", das „Objekt". Was Schleiermacher also bei der Näherbestimmung des Begriffes der Anschauung in erster Linie wichtig ist, das ist dies, daß es sich in ihr um ein Anschauungsobjekt handelt. Ihren besonderen Ausdruck findet dann diese Definition darin, daß er von einer „eigentümlichen Handelsweise des Universums" spricht, von einer „Tat des Universums" (57), von einem „Handeln" desselben „auf den Menschen" (129)[136]: Religion ist also „Handeln des Universums auf das Ich". Aber damit ist nicht nur der Objektivitätscharakter der Religion zum Ausdruck gebracht: die Tatsache, daß im religiösen Vorgang sich eine Gegebenheit offenbart, die auf das Ich des Menschen wirkt, als solche dem Ich gegenübertritt, läßt doch zugleich auch die Erkenntnis in Sicht treten, daß das religiöse Verhältnis dualistisch bestimmt ist: Existentialismus — Dualismus!

Doch jene Definition richtet unseren Blick nicht allein auf den Gegenstand der Religion, — sie zieht vielmehr ebenso das Subjekt der Religion in den Kreis der Betrachtung: Handeln des Univer-

[136]) Vgl. 29.

sums auf uns, auf das Ich! Die Religion hat also als solche Ich-Charakter. Indem aber dieser Ich-Charakter dadurch zur Darstellung kommt, daß die Aktivität des Handelns beim Objekt der Religion gesehen wird, während das Subjekt vollkommen passiv ist, so soll damit offenbar zur Erkenntnis gebracht werden, daß überhaupt das Ich sich als Ich nur erfaßt in dem Akt des Handelns des Universums. Es ist offenbar so: das Ich ist Ich, weil und insofern es Gegenstand des Handelns seitens des Universums bedeutet. Erst durch die Religion, durch das Gottesverhältnis bekommt das Ich seine Bestimmtheit. Erst in der Bezogenheit zum Universum wird das Ich Ich. Erst in der religiösen Bezogenheit wird das Ich seiner selbst als konkretes Ich bewußt, seiner selbst als Existenz. Der Existenzcharakter des Ichs hat eben seinen Grund in dem Gottesverhältnis. Das Ich ist Ich erst „vor ‚Gott'"[137]: religiöser Existentialismus!

Aber der Existenzgedanke wird doch nicht nur gleichsam metaphysisch begründet, er wird auch psychologisch zum Ausdruck gebracht.

Wir stehen vor dem unverkennbaren Streben Schleiermachers, die seelische Einheit als religiöse Einheit aufzufassen. In diese Richtung weist schon die erste Rede: „Nur euch ... kann ich zu mir rufen, die Ihr fähig seid, Euch über den gemeinen Standpunkt der Menschen zu erheben, die Ihr den beschwerlichen Weg in das Innere des menschlichen Wesens nicht scheuet, um den Grund seines Tuns und Denkens zu finden" (20). Es muß also augenscheinlich so sein, daß im tiefsten Innern ein lebendiges Ineinander der verschiedensten Seelenfunktionen vorhanden ist und daß die Religion gleichsam auf dem Grunde der Seele ruht, daß die Religion das Sein des Menschen bedeutet, die Verbindung herstellt zwischen Denken und Tun, daß also diese beiden Betätigungen recht eigentlich gar nicht zu „denken" sind ohne eine Beziehung auf die irgendwie mit ihnen in Konnex stehende Religion. Die „religiösen Gefühle" „sollen" „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten ..." (68 f.); die Religion „das notwendige und unentbehrliche Dritte" zu „Metaphysik" und „Moral", zu „Spekulation" und „Praxis" (52). Die Existenz ist religiöse Existenz. Aber nun ist es doch so, daß die Religion von Schleiermacher in eine besondere Beziehung zum Gefühl gesetzt wird. Eben dadurch erhält der Existenzgedanke eine charakteristische Näherbestimmung. Es soll dadurch offenbar nichts anderes zum Ausdruck gebracht werden, als daß Religion Erleben einschließt[138]). Existenz und Erleben gehören zusammen, Existentialismus und Subjektivismus.

---

[137]) Vgl. u. S. 132 f.

[138]) An diesem Punkte sieht neuestens G. Wobbermin die Übereinstimmung zwischen der „Intention Schleiermachers" und „Kierkegaards

Was nun so in den „Reden“ festzustellen ist, das zeigt auch in besonderer Weise die Psychologie der „Glaubenslehre“[139]), wie sie vor allem deren dritter Paragraph darbietet. Genau wie in den „Reden“ werden auch hier die drei Seelenfunktionen unterschieden: Wissen, Tun und Gefühl. Nur wird dann dieses um der wissenschaftlichen Genauigkeit willen[140]) näher bestimmt als unmittelbares Selbstbewußtsein[141]), und ebenso wie in den „Reden“ wird auch hier die Frömmigkeit in dem Gefühl lokalisiert, wie denn auch schließlich in diesem das Moment gesehen wird, das die Verbindung herstellt zwischen den anderen, indem ausdrücklich betont wird, daß „aus einem Wissen“ kein „Tun entstehen könne, ohne eine dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins“, „diese dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins“ aber eben „die Frömmigkeit“ „sei“[142]). Die Religion wird somit ganz deutlich in das Zentrum des menschlichen Geisteslebens gestellt. Religiöse Existenz! Subjektivismus! Aber es ist doch nun nicht so, als ob dieser Existenzgedanke durch eine Interpretation aus den Worten Schleiermachers erst erschlossen werden müßte: vielmehr hat sich Schleiermacher ganz ausdrücklich mit dem mit ihm gegebenen Ideenkomplex auseinandergesetzt, wenn er auch das Wort Existenz nicht gebraucht; er spricht nämlich von der „Einheit“ zwischen jenen drei Faktoren, in der „das Wesen des Subjektes selbst“ bestehe, von ihrem „gemeinschaftlichen Grund“, von einem „Gesamtgehalt des Zustandes“[143]). Auf die Existenz, auf die Persönlichkeit, wie sie sich darstellt in der Einheit ihrer Funktionen, kommt die Psychologie Schleiermachers immer wieder zurück. Sie bildet eben deren Grundgedanken.

Forderung eines ‚existentiellen Denkens‘ “; vgl. G. Wobbermin, Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge) 1927, S. 23 Anm. 2.

[139]) Zitiert nach der Hendelschen Ausgabe.

[140]) Vgl. § 3 Abs. 2.

[141]) In seinen späteren Jahren hat K. an dem Begriff des „christlichen Bewußtseins“ insofern Kritik geübt, als „christliches Bewußtsein“ mit „Kulturbewußtsein“ identifiziert und der Begriff des einzelnen übersehen wird; vgl. E. P. 1851, 78.

[142]) S. Absatz 5, Schluß.

[143]) Vgl. Absatz 3, Schluß und Absatz 5, Anfang. Was die letztere Stelle betrifft, so setzt schon hier die Kritik K.s ein; er wendet sich gegen die Auffassung der Religion als eines „Zustandes“: „der Fehler in Schleiermachers Dogmatik ist eigentlich, daß Religiosität für ihn beständig ein Zustand ist, sie ist, er stellt alles im Sein, dem Spinozistischen, dar. Wie sie wird, im Sinne von entstehen, und im Sinne von bewahrt werden, beschäftigt ihn eigentlich nicht...“ (Pap X² A 416). „... S. hat das Christliche verfehlt, denn ästhetisch-metaphysisch faßt er es nur als Zustand auf, während das Christliche, ethisch, wesentlich als Streben aufgefaßt werden will...“ (a. a. O. S. 417). Zur Berechtigung der Kritik s. u. im Text!

Doch nicht nur in den „dogmatischen" Anschauungen Schleiermachers zeigt sich der Persönlichkeitsgedanke; nicht zuletzt tritt er auch in seiner Ethik zutage. Das beweisen die „Monologen"[144]. Wenn Schleiermacher in den „Reden" einmal sagt: „...warum vergißt über alles Wirken nach außen ... hin Eure Praxis am Ende eigentlich immer den Menschen selbst zu bilden?" (53), so entspricht dem in den „Monologen" etwa der Satz: „O Jammer, daß des Menschen inneres Wesen so mißkannt werden kann, von denen selbst, die wohl überall es zu kennen vermöchten und verdienten! daß doch auch ihrer so viele mit dem äußeren Tun das innere Handeln verwechseln..." (58). Der Individualitätsgedanke ist der die „Monologen" beherrschende Gedanke. Immer wieder ist die Rede von einem „sich erkennen" (11)[145], einem „sich anschauen" (12), einer „Selbstanschauung" (24), einer „hohen Selbstbetrachtung" (24, vgl. 98), einem „in" sich „zurückgehen" (19), einem „ins Innere dringen" (22). Persönliches Leben — das ist es, was Schleiermacher will. Nicht „äußere Gemeinschaft" ist das Höchste; was der Mensch in Freundschaft, in Ehe, in Vaterland suchen soll, das ist nichts anderes als „Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eignen Bildung", „Gewinn an neuem Leben" (85). Alles muß eben dienen der Ausbildung des eigenen Ichs, „der Erhöhung" des „inneren Lebens" (116): „Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille" (104)[146]. Was nach Schleiermacher Wert hat, das ist lediglich die Persönlichkeit, und zwar die Persönlichkeit in der ihr eignenden Besonderheit; im zweiten Monolog heißt es einmal: „...es ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schoße hervorgehen kann" (40). Ist es möglich, den Individualitätsgedanken deutlicher zum Ausdruck zu bringen, als es hier geschieht? Hegel „spekulierte" „nach außen" — Schleiermacher wendet den Blick „nach innen"[147].

Und noch mehr! Bezeichnend ist die Näherbestimmung, die Schleiermacher dem Persönlichkeitsgedanken gibt. Er spricht von einem „inneren Handeln" des Ich[148], von dem „heiligen Gebiet der Freiheit" (13), das sich im Ich eröffnet[149]; er redet im Zusammenhang mit Gedanken dieser Art von der Entschlußkraft

[144]) Zitiert nach der Ausgabe von H. Mulert (Philos. Bibliothek) ²1914, und zwar nach den am Rande stehenden Seitenzahlen der ersten Ausgabe.
[145]) Vgl. die Betonung des γνῶθι σεαυτόν des Sokrates bei K., s. S. 136.
[146]) Vgl. auch 109.
[147]) Zum Gegensatz von „Innerem" und „Äußerem" s. auch S. 22 u. 58ff.; vgl. auch S. 44; s. o. S. 47.
[148]) Vgl. Betonung der Innerlichkeit bei K.
[149]) Vgl. auch 102.

(24)[150]), die dem Ich eignet, von der „Tat“ (107), zu der es ständig genötigt ist, von der „Wahl“, vor die es sich immer gestellt sieht (42), vor allem aber spricht er vom „Gewissen“ (33 ff.); das Gewissen stellt sich ihm dar als der tiefste Grund der Existenz[151]). Es handelt sich demnach um den personalistischen, ethischen Individualismus. Mit dem Gedanken der Existenz verbindet sich das Ethische.

Aber gerade an diesem Punkte, wo der Realismus Schleiermachers[152]) offenbar ganz klar herauskommt, gerade da setzt nun eine Linie ein, die in keiner Weise realistisch bestimmt ist. Bezeichnend ist nämlich Schleiermachers Definition des Gewissens. Gewissen ist ihm nichts anderes als „das Bewußtsein der Menschheit“ (33). Das aber bedeutet für ihn, daß man es nicht verstehen darf als „ein strafendes, mahnendes Gefühl“ (36), es ist kein „Zuchtmeister“ (33); es hat also keinen normativen Charakter; es kommt vielmehr darauf an, „die Menschheit in sich zu betrachten“ (34), „freien Blicks sich selbst“ zu betrachten, „und des inneren Wesens der Menschheit sich“ zu bemächtigen (98). Der Ausdruck „betrachten“ ist charakteristisch. Wird damit nicht vielleicht ein ästhetisches Moment in das Ganze eingeführt? „In stiller Ruhe[153]), in wechselloser Einfalt führ ich ununterbrochen das Bewußtsein der ganzen Menschheit in mir“ (36)[154]). Ganz deutlich aber wird, daß es sich hier um ästhetischen Einschlag handelt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Schleiermacher der Phan-

---

[150]) S. ebenfalls 100.

[151]) S. u. S. 140.

[152]) K. sieht das realistische Moment bei Schl. in seiner Auffassung von der Dogmatik: „Mit der Dogmatik beginnt die Wissenschaft, die... von der Wirklichkeit ausgeht“, d. h., die die Sünde des einzelnen wertet; „daß es sich mit der Dogmatik wirklich so verhält, wird man einräumen, wenn man einmal Zeit bekommt, Schleiermachers unsterbliche Verdienste um diese Wissenschaft zu verstehen... Schleiermacher ein Denker im schönen griechischen Sinn...“ (5, 12 f.); zu dem letzten vgl. Pap V A 6: „Daß ich da bin, war die ewige Voraussetzung der antiken Welt; daß ich ein Sünder bin, ist die neue Unmittelbarkeit des christlichen Bewußtseins; das eine läßt sich ebensowenig beweisen wie das andere.“

[153]) Vgl. 122 u. bes. auch 47: „Die freie Muße ist meine liebe Göttin.“

[154]) Schleiermacher selber gibt sich fraglos Mühe, den Unterschied seiner „Ethik“ von der Ästhetik darzutun (vgl. S. 44 ff.); aber seine Ausführungen sind nicht stichhaltig; er verfällt selbst immer wieder in die ästhetische Ausdrucksweise; beachtlich ist, daß er gerade vom Künstler aussagt: „Dann bilden sich neue Gedanken zu neuen Werken in ihm, sie nähren heimlich sich im Gemüt und wachsen in stiller Verborgenheit gepflegt“ (S. 46, vgl. dazu vorige Anm. und den dazugehörigen Text). Und bezeichnet es nicht die ästhetische Lebensanschauung, wenn er S. 48 schreibt: „Schon zweimal zu wiederholen haß ich“, selbst wenn er auch unmittelbar hinzufügt, „ein unkünstlerisches Gemüt“? Vgl. auch W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1870, S. 460, wo von dem Ineinander von „sittlicher Reflexion“ und „dichterischer Selbstanschauung“ die Rede ist.

tasie im Gesamtzusammenhang seiner Anschauung eine hervorragende Rolle zuschreibt. Er nennt sie eine „Götterkraft" (119); und zwar äußert sie sich als solche charakteristischerweise darin, daß sie die Wirklichkeit gleichsam wie mit einem „Zauberschlage" für einen selbst verändert (118); „Sie (die Phantasie) ersetzt mir, was der Wirklichkeit gebricht..." (120). Es handelt sich mithin um ein Umbilden, ein Vergeistigen, eine ästhetisch-idealistische Verbrämung der Wirklichkeit. Der Titanenstolz eines subjektivistisch-ästhetischen Idealismus wird offenbar.

Diese ästhetische Linie zeigt sich aber nicht erst in den „Monologen", — sie tritt schon deutlich in den „Reden" zutage, und zwar verbindet sie sich hier vornehmlich mit dem Begriff, der vorhin gerade den Realismus zu sichern schien, mit der „Anschauung". Da nämlich, wo Schleiermacher „einzelne Anschauungen des Unendlichen in der Geisteswelt"[155]) zur Darstellung bringt (87 ff.), da richtet sich ihm immer der Blick auf das Ganze, auf das bunte Spiel des Lebens. Das einzelne wird eingestellt in den Rahmen eines großen harmonischen Ganzen[156]). Er spricht ganz ausdrücklich von der „Harmonie des Universums", von der „wunderbaren und großen Einheit in seinem ewigen Kunstwerk" (97). Gerade der „höchste Gegenstand der Religion" (100), die Geschichte, ist für unsere Behauptung in besonderer Weise ein Zeugnis. Das „Kommen und Gehen der Völkerindividualitäten"[157]), der „ruhige und gleichförmige Gang des Ganzen" (103) weckt in uns ohne weiteres das Gefühl der Andacht und der inneren Erhebung. Die Geschichte also als große wunderbare Bewegung, die Geschichte in ihrem inneren ideellen Zusammenhang, die Geschichte als ein großer lebendiger Organismus und nicht in ihren einzelnen tatsächlichen Geschehnissen bildet den Gegenstand der Anschauung. Es handelt sich hier ganz offenbar um „Ästhetik", um Ästhetik, die als solche alles einordnet in den großen Rahmen eines alles beherrschenden Systems; dabei aber verliert dann folgerichtigerweise die Wirklichkeit die Herbheit ihrer Tatsächlichkeit. Es ist auch charakteristisch, daß Schleiermacher von einem „erweiternden Schweben im Unbestimmten und Unerschöpflichen" spricht

---

[155]) Vgl. bei Rud. Otto [3]45 Anm.

[156]) An diesem Punkte lehnt K. ausdrücklich Schleiermacher ab, indem er ihn dabei mit Schelling und Fichte in eine Reihe stellt: „Über die Wechselwirkung kommt (und kann spekulativ wohl kaum irgend jemand kommen) weder Schleiermacher noch Schelling noch jetzt der jüngere Fichte hinaus..." (Pap II A 31). Der Ausdruck „Wechselwirkung" geht dabei auf die spekulativ-ästhetische Schau, die „das unendlich Mannigfaltige" „in und mit" „dem unendlich Einen", in der Totalität, erblickt (a. a. O. und P. A. Heiberg, Et Segment af S. K.s religioese Udvikling, S. 129 f.; vgl. auch den Gebrauch des Ausdrucks bei Sibbern, Om Philosophiens Begreb, Natur og Vaesen 1843, S. 77; s. u. Anm. 177.).

[157]) Vgl. Rud. Otto a. a. O. S. 52 Anm.

(115)[158]). Von hier aus ist es dann nicht mehr verwunderlich, wenn in diesem Zusammenhang die Betrachtung der Anschauung ganz unvermittelt umschlägt in eine Betrachtung der Phantasie (93). Und schließlich, tritt das Ästhetische nicht deutlich zutage in der Beschreibung „jenes ersten geheimnisvollen Augenblicks" der Religion? Klingen hier nicht doch immer trotz einer unverkennbaren Betonung des Existenzgedankens ästhetische Töne hindurch? „Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung" (73 f.)[159]).

So haben wir also in der Tat, wie in den „Monologen", so ebenfalls in den „Reden" neben einer realistischen Linie zugleich auch eine ästhetische. Wir stehen vor einer Duplizität: Idealismus[160]) und Realismus.

Mit besonderer Deutlichkeit zeigt sich aber das Neben-, das Ineinander der beiden Linien in der für die Erkenntnis der Prinzipien des Schleiermacherschen Denkens so wichtigen „Dialektik"[161]).

Der realistische Einschlag ist hier unverkennbar. Schleiermacher ist ja seiner Grundeinstellung nach erkenntnistheoretischer Realist. Im Denken wird ein „gedachtes außer dem Denken gesetzt" (§ 94). Das Denken bezieht sich auf ein „Sein außer ihm" (§ 99 Anm.), „auf irgend etwas außer uns" (§ 106 Anm.). Weiterhin unterscheidet Schleiermacher die organische Funktion des Menschen und die intellektuelle oder formale (vgl. § 92)[162]). Die organische bedeutet ein „Geöffnetsein nach außen", ja recht eigentlich ein „Setzen der Außenwelt", sie ist der „Ausdruck der Realität des

---

[158]) Durch die Verbindung des Religionsbegriffes mit dem Begriff des Universums werden zwei einander ausschließende Tendenzen in der Bestimmung der Religion bei Schl. offenbar. Einerseits kommt so nämlich der Objektivitätscharakter der Religion zum Ausdruck (s. o. S. 85), andererseits aber erhält doch wiederum dadurch die Religiosität Schl.s pantheistischen Charakter. — Gegen Schl.s Pantheismus wendet sich K. z. B. Pap II A 91: „Daß der Pantheismus ein überwundenes Moment in der Religion ausmacht, die Grundlage für sie ist, scheint nun anerkannt zu werden und damit zugleich der Fehler in Schleiermachers Definition der Religion als im Pantheismus verbleibend, indem er jenes außerhalb der Zeit liegende Verschmelzungsmoment des Universellen und des Endlichen — zur Religion macht."

[159]) Vgl. Pap X[2] A 417: „... S. faßt Religiosität ganz und gar analog auf mit z. B. Liebe. Aber das ist ein Mißverständnis. Im Verhältnis zu Liebe kann eigentlich nicht die Rede sein von einem Streben..."

[160]) Auch K. hat Schl. und Hegel in eine Linie gestellt: „Das, was Schleiermacher ‚Religiosität' nennt, die Hegelschen Dogmatiker ‚Glaube', ist im Grunde nichts anderes als die erste unmittelbare Bedingung für alles — das vitale Fluidum — die Atmosphäre, die wir in geistigem Verstande einatmen — und die deshalb nicht mit Recht sich mit diesen Worten bezeichnen läßt" (Pap I A 273).

[161]) Zitiert nach der Ausgabe von L. Jonas, Berlin 1839.

[162]) S. auch § 106 Anm.; ebenda S. 57.

Seins“[163]); die formale Funktion bezeichnet „das Geöffnetsein nach innen“, sie ist der „Ausdruck der Einheit des Seins“ (§ 106 Anm.)[164]). Immer wieder: Denken und Sein stehen in einem inneren Zusammenhang zueinander. Das Denken erfordert das Sein als den Inhalt seiner selbst. Der Gedanke der Wirklichkeit setzt sich machtvoll durch. Das Sein übt einen entscheidenden Einfluß aus auf das Denken.

Entsprechend zeigt sich dann der Realismus auch in der Definition des Wissens. In der Vorlesung von 1831 heißt es: „Als die einfachste und verständlichste Erklärung vom Wissen bietet sich diese dar: Es ist dasjenige Denken, welches dem Sein entspricht“ (§ 94 Anm.)[165]); und an einer anderen Stelle redet Schleiermacher von einer „Zusammenstimmung“ von Denken und Sein (§ 106 Anm.)[166]). Es ist letztens so: das Wissen ist nichts anderes als die „Abbildung des Seins durch das Denken“[167]).

Aber noch mehr! Es ist interessant, zu beobachten, wie im Zusammenhang mit Gedanken dieser Art bei Schleiermacher plötzlich der Gedanke der Existenz, des existentiellen Ich, auftaucht. „Wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas außer uns zu beziehen?“ „Wir müssen auf das unmittelbare Selbstbewußtsein verweisen... Wir selbst sind noch etwas anderes als das bloße Denken, und alles, was wir anderes sind, ja auch das Denken selbst, kann für uns Gegenstand des Denkens werden. Nennen wir das Gedachte ein Sein: so sind wir ein Sein neben dem Denken ... so ist unser Selbstbewußtsein nur in dem relativen Getrenntsein des Denkens und des Seins...“ (§ 106 Anm.). In dem unmittelbaren Selbstbewußtsein haben wir also das Ineinander jener beiden Faktoren, Denken und Sein, vor uns: das Ich, wie wir es „erleben“, das konkrete, existentielle Ich bietet die Einheit dar[168]). Der Realismus stellt sich also dar in dem Gedanken der Existenz.

Und doch kommt dieser Gedanke auch hier wieder nicht zu seiner vollen Entfaltung. Existenz wird nämlich bezeichnenderweise interpretiert durch den Begriff der Polarität; und eben damit wird in das Ganze ein Moment hineingebracht, das in seiner Ausprägung dem realistischen Grundcharakter offenbar widerspricht.

---

[163]) Vgl. W. Bender, Schleiermachers Theologie nach ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, 1. Teil 1876, S. 79.

[164]) S. auch § 118 u. S. 495; vgl. Bender a. a. O.

[165]) Das Wissen ist „dasjenige Denken..., welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde“ (man könnte das die Allgemeingültigkeit des Denkens nennen); „und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend“ (§ 87).

[166]) Vgl. auch S. 55; s. ebenso Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers, 1920, S. 70.

[167]) Vgl. Wehrung a. a. O. S. 244.

[168]) Vgl. Anm. zu § 106 auf S. 57.

Das Streben nach der Polarität führt Schleiermacher über die Einheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins hinaus; es muß eine höhere, umfassendere Polarität geben, als sie das Selbstbewußtsein darstellt; jene Einheit erscheint ihm doch nur als eine vorläufige; es setzt in besonderer Weise die Spekulation ein. Schleiermacher wird geführt auf das Absolute als die ursprüngliche Einheit des Gegensatzes von Denken und Sein[169]). „Allem wirklichen Denken" „liegt" „zum Grunde" „die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit der Dinge, in welchen die Gesamtheit des Seins ist, und der Begriffsanfänge, in welchen der Umfang des Denkens ist" (497); es besteht eben eine „Totalität" „der Dinge und Begriffsanfänge" (498). Das Absolute ist die „Totalität von Gegensätzen"[170]). Von hier aus allein wird das „Problem der Wirklichkeit" erklärlich: was im Absoluten ist, befindet sich im Denken auf ideale, im Sein auf reale Weise[171]).

Es leuchtet ein, daß eben damit der Realismus ergänzt wird durch einen spekulativen Idealismus. Die empiristisch-existentielle Methode wird kompensiert durch eine deduzierend-idealistische. Und dazu kommt, daß ja überhaupt durch die allgemeine Anwendung des Absolutheitsbegriffes auf Gott das Wesen des Existentialismus verleugnet ist. Idealismus und Realismus! Beide ringen im Denken Schleiermachers miteinander[172]). Aber es ist doch nun nicht so, daß die idealistische Tendenz die realistische überwände — was die Dialektik betrifft, so zeigt der Blick auf die spätere Entwicklung gerade, daß sich „die Besonderheit des immanenten Wirklichkeitsbildes" allmählich „immer deutlicher" „herausarbeitet"[173]) und der Dualismus zwischen Immanenz und Transzendenz immer klarer zur Anschauung gebracht wird[174]), so daß der Realismus gegenüber einem den Dualismus verflüchtigenden spekulativen Idealismus doch immer wieder sichtbar hervorleuchtet[175]). Die realistische Linie im Denken Schleiermachers mit den ihr eignenden

---

169) Vgl. Wehrung a. a. O. S. 70.

170) S. Wehrung a. a. O. S. 71.

171) Vgl. Wehrung a. a. O. S. 70.

172) Daß auch K. eine Doppelheit im Denken Schl.s erkannt hat, ergibt der Vergleich der Anm. 152 S. 89 mit S. 91 Anm. 158.

173) S. Wehrung a. a. O. S. 122.

174) Vgl. die Zitate von Wehrung a. a. O. S. 268.

175) Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, das Ineinander der beiden Linien, das stete Hindurchbrechen der realistischen Tendenz durch die idealistische Gedankenreihe über das Ganze des Schl.schen Schrifttums hin zu verfolgen. Vor allem käme dann eine ins einzelne gehende Erörterung des Verhältnisses der „Reden" zur „Glaubenslehre" sowie eine eindringende Behandlung der „dogmatischen" Anschauungen dieses letzteren Werkes in Betracht. In dem Widereinander von „Dogmatischem" und „Idealistisch-subjektivistisch-Ästhetischem" sieht man ja mit Recht die eigentümliche Problematik der „Glaubenslehre".

Bestimmungen darf nicht übersehen werden: Existentialismus — Dualismus — Subjektivismus.

Und schließlich, auch die dritte Bestimmung, die wir im Gegensatz zum Hegelianismus schon bei Schelling und auch Trendelenburg ausgebildet sahen, fehlt bei Schleiermacher nicht: der Irrationalismus[176]). Er ist schon gegeben mit dem Gegensatz, der nach Schleiermacher zwischen Religion und Spekulation besteht. Noch deutlicher aber wird er, wenn man sich vergegenwärtigt, was Schleiermacher über den Gegenstand der Anschauung äußert. „Wo ihr eine erhabene Einheit, einen großgedachten Zusammenhang ahnden sollt, da muß es neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie notwendig im Einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus ihm selbst nicht völlig verstehen lassen." Mithin: Gegenstand der religiösen Anschauung ist das Irrationale, das, was sich aus einer allgemeinen Tendenz nie und nimmer erklären läßt, das, was jenseits aller Berechnungsmöglichkeiten steht, was sich in eine feste, in sich einheitliche Ordnung nicht einfügen läßt. Bezeichnenderweise spricht Schleiermacher in diesem Zusammenhang von den „Anomalien" des Weltlaufes, also vom Disharmonischen: „... Die Anomalien, die müßigen Spiele der plastischen Natur zwingen uns, zu sehen, daß sie ihre bestimmtesten Formen mit einer Willkür, mit einer Phantasie gleichsam, behandelt, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkt entdecken könnten" („Reden" 84 f.). Aber der Irrationalismus ist nicht nur mit dem Gegenstande der Religion gesetzt, er ist ebenso nachzuweisen im Blick auf das Subjekt des religiösen Aktes. Wenn nämlich Schleiermacher gegenüber Rationalisierung und Ethisierung der Religion deren Erlebnischarakter betont, so ist damit eben nicht zuletzt die Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, daß sich der religiöse Vorgang jeder rationalen Fassung entzieht. So ist der Irrationalismus im Ganzen der Gedankenwelt Schleiermachers tief und fest verankert. Irrationalismus und Subjektivismus der Religion gehören eng zusammen, ebenso wie Irrationalismus und Realismus sich zu einer Einheit verbinden.

Schleiermachers Denken zeigt das Ringen des Realismus mit dem Idealismus. Der realistische Einschlag ist trotz allem bei ihm

[176]) K. sieht augenscheinlich den Irrationalismus für das Charakteristikum des Schleiermacherschen Systems an: „Schleiermacher ist im Grunde der erste Standpunkt der eigentlich orthodoxen Dogmatik (und er wird deshalb auch wieder eine große Bedeutung erhalten), wie heterodox er auch nun in mancher Hinsicht ist, und er wird natürlich bedeutend modifiziert werden, indem der dogmatische Inhalt eine ganz andere objektive Bestimmtheit bekommen wird; aber richtig ist seine Stellung in vielen Teilen, so hat er den Wunder-Begriff in seiner Innerlichkeit im System entdeckt, anstatt daß er früher prälegomenisch außerhalb gehalten wurde, sein ganzer Standpunkt ist Wunder, und sein ganzes Selbstbewußtsein ist ein prinzipiell neues christliches Selbstbewußtsein" (Pap II A 199); vgl. damit etwa auch „Reden" S. 118: „Mir ist alles Wunder".

unverkennbar. Existentialismus: Dualismus, Subjektivismus, Irrationalismus. Insofern sich aber in Schleiermachers Gedankenwelt diese Momente finden, ist er in die Reihe der Männer einzuordnen, die ideengeschichtlich nur zu würdigen sind als solche, die eine Gegenbewegung wider den in Hegel sich vollendenden spekulativen Idealismus versuchen [177]).

[177]) Die Entwickelung der Philosophie in Dänemark ist derjenigen, die wir in Deutschland beobachteten, analog, wie das ja auch nicht anders zu erwarten ist bei einem Land, das in seinem Geistesleben immer in Abhängigkeit vom Auslande gestanden hat. K. selber hat darauf nachdrücklichst aufmerksam gemacht: „... wir Dänen" „haben" „einen ... Fehler; und für den hat auch die dänische Sprache ein Wort, ein Wort, das vielleicht die deutsche Sprache nicht hat, das Wort: Vindsluger (= Windschlucker). Das sagt man gewöhnlich von Pferden, aber es kann in allgemeinen Gebrauch genommen werden. So ist auch ungefähr das Verhältnis: ein Deutscher, um Wind zu machen — und ein Däne, um ihn zu schlucken: so haben längst deutsch und dänisch sich zueinander verhalten" (E. P. 1854, 70). Ist somit das dänische Geistesleben — wenigstens in jener Zeit — wesentlich das Spiegelbild des deutschen, so ist es erlaubt, auf dieses nur anmerkungsweise einzugehen.

Die Hegelsche Philosophie wurde in Dänemark „eingeführt" durch Joh. Ludw. Heiberg, der Hegel in Berlin gehört hatte (vgl. Martensen a. a. O. 2. Abt., S. 30). Im Jahre 1833 erschien seine Schrift „Über die Bedeutung der Philosophie für die gegenwärtige Zeit. Eine Einladungsschrift zu einer Reihe von philosophischen Vorlesungen". Bis in die Einzelheiten der Terminologie hinein läßt sich hier der Einfluß Hegels feststellen. K. sagt mit Recht: „... Was sie (Heiberg und Konsorten) wissen, leihen sie von Hegel ..." (Pap IV A 162). Es ist nach H. das Streben des menschlichen Geistes, seine Aufgabe, nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Meinungen und Ideen zu suchen. Diese Einheit bietet die Philosophie dar: „Alle Verschiedenheiten gründen in Einheit; sie sind nur Momente in ihr, d. h. die notwendigen Stadien in ihrer eigenen Entwickelung" (a. a. O. S. 6). „Die Philosophie ist die Wahrheit selber" (S. 22). „Philosophie steht über Kunst, Poesie und Religion" (S. 23). „... wohl enthalten Kunst, Poesie und Religion dieselbe Wahrheit wie die Philosophie, aber nicht in der der Wahrheit eigenen Form ..." (S. 23 f.). Und zwar stellt die Philosophie die Einheit so her, daß sie die Einzelheiten „aufhebt..., ohne sie zu vernichten" (S. 27). Der „Begriff" umfaßt alles (S. 28). Die Philosophie ist das Erste und Letzte zugleich, sie ist das Ganze (S. 35): System! Und die Religion? Sie bekommt als „Erkenntnis des Unendlichen" (S. 17) erst ihre Bedeutung durch die Philosophie. Diese zeigt, wie Endliches und Unendliches nicht auseinandergerissen werden dürfen: „Dadurch, daß man das Unendliche zum Gegensatz des Endlichen macht, macht man es zu derselben Bestimmtheit, wie dieses, also zum Endlichen selbst..." (S. 25): schlechte Unendlichkeit! Die Religion muß durch die Philosophie übersteigert werden. Wir merken: es sind die Prinzipien der Hegelschen Philosophie, die sich hier zeigen. Aber die Hegelsche Philosophie erhält doch bei Heiberg eine individuelle Note. Sie bekommt einen wesentlich ästhetischen Charakter, denn H. war als Philosoph durch und durch Künstler. Ästhetik und Spekulation vereinigen sich bei ihm in besonderer Weise (vgl. H. Höffding, Danske Filosofer 1909, S. 129 ff.; derselbe, S. K. ^{3}1922, S. 22 f. und Archiv f. Gesch. d. Philos. 1888, Bd. II, Heft 1, S. 62 ff.). Bezeichnend ist, daß H. nach seiner eigenen Aussage von der Wahrheit des Hegelschen Systems in einer „momentanen, inneren Anschauung", einer Art von ekstatischer Schau,

überzeugt wurde (vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. a. a. O. S. 63). K. spielt einmal darauf an: „Wer hat den schönen Ostermorgen vergessen, da Prof. Heiberg aufstand, um die Hegelsche Philosophie zu verstehen, so wie er selbst es so erhebend erklärt hat — war das nicht ein Sprung? Oder war da irgendeiner, der das geträumt hat“ (Pap V C 3). (Vgl. auch die Auseinandersetzung mit H. Pap IV B 110. 117 [S. 286 ff.]; die Frau H.s war übrigens eine der gefeiertsten Schauspielerinnen des damaligen Dänemark; K. widmete ihr seine Schrift „Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin“ [vgl. S. V. X, 319 ff.]). — Als theologischer Vertreter Hegelscher Philosophie galt damals vor allem H. Martensen. Der Einfluß Hegels zeigt sich bei ihm schon in seinen Studentenjahren. Als Schleiermacher in Kopenhagen war (s. o. S. 84, Anm. 132), fragte M. den großen Dogmatiker, „ob er glaube, daß eine philosophische Erkenntnis des Wesens Gottes an sich selbst, des inneren, ewigen Lebensprozesses in Gott möglich sei“, und zwar dachte er, wie er selbst sagt, dabei, „ohne sie zu nennen, an Hegel, oder an Schelling, Baader, J. Böhme und ähnliche Geister“ (Martensen, Aus m. Leben, a. a. O. I 82). Für Schleiermacher ist „Gott.... die ewige Voraussetzung unseres Denkens. Wir werden gezwungen, ihn vorauszusetzen; aber Gegenstand unseres Denkens, unseres Begreifens kann er nicht werden. Was mich betrifft, so habe ich erkannt, daß ich hierin ihm nicht folgen kann, vielmehr an diesem Punkte mich Hegel und Jakob Böhme anschließen darf...“ (a. a. O. S. 82 f.). In seiner Erstlingsarbeit „De autonomia conscientiae seu humanae in theologiam nostri temporis introducta. Hauniae 1837“ (ins Deutsche übersetzt: „Die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins in der dogmatischen Theologie unserer Zeit“ ohne Jahreszahl; ich zitiere nach dieser Ausgabe) bezeichnet er die Philosophie Hegels als die Philosophie, die allein eine Verbindung mit der Theologie einzugehen vermag, und das, weil in ihr der Gedanke der Theonomie zum Ausdruck komme, im Gegensatz zur Moraltheologie Kants und der Gefühlstheologie Schleiermachers, die beide autonomisch bestimmt sind (a. a. O. S. 71). In seiner Dogmatik (vgl. Die christliche Dogmatik. Vom Verfasser selbst veranstaltete deutsche Ausgabe. Dritter Abdruck. 1886) sagt er: „Die sind . . . zuschanden geworden, welche gemeint haben, ein für allemal die Grenzen für alles menschliche Begreifen abstecken, ein non plus ultra feststellen zu können, bei dem es sein Verbleiben haben solle. Denn später zeigte es sich beständig, daß es doch ein „plus ultra“ gäbe, und die vermeintlich festen Grenzen offenbarten ihre bewegliche Natur dadurch, daß sie sich verrückten“ (a. a. O. § 33 S. 62). M. ist Hegelianer, indem er auf Grund des Glaubens spekuliert, indem er „ein tieferes Verständnis der Wahrheiten der Offenbarung“ zu gewinnen bestrebt ist (vgl. Die christliche Ethik [5] I 1887, S. 286, im Zusammenhang mit einer längeren Auseinandersetzung mit K., s. S. 277—303; vgl. auch 386 ff), indem er die Gegensätze, die „Antinomien“, die sich mit der religiösen Vorstellung verbinden, auf spekulativem Wege begreifen, durch „Mediation“ im „Begriffe“ überwinden möchte (Dogmatik a. a. O. § 33 S. 61); „Credo ut intelligam“ ist der Wahlspruch seiner Dogmatik (a. a. O. § 30 S. 55). Dieses Begreifen aber verbindet sich mit einem „spekulativen Schauen“ (a. a. O. § 33 S. 61): Böhme und Baader einen sich mit Hegel auch bei M. (Schon M.s erste Schrift hebt verschiedentlich rühmend Baader hervor, vgl. a. a. O. S. 19, S. 36 Anm. Es mag auch darauf hingewiesen werden, daß M. hier ebenso anerkennend Daub erwähnt: vgl. S. 24 Anm. u. S. 39 Anm.). Und am Schlusse der Einleitung zu seiner Dogmatik stehen die Worte: „. . . wir wollen uns halten an des Apostels: Alles ist euer, es sei Kephas oder die Welt; welches doch wohl auch heißen soll: es sei Apostelweisheit oder Weltweisheit, es sei Petrus und Paulus, es sei Plato und Schelling, Aristoteles und

Hegel . . .“ (a. a. O. § 36 S. 67). Theozentrisch-spekulative Einstellung! Gegen diesen Hegelianismus M.s wendet sich natürlich K.: „Prof. Martensen ‚geht weiter‘“ (E. P. 1854—55, 410). „Alles dozieren kann Martensen . . .“, er spekuliert, „buhlt geschminkt um die Gunst der Philosophie, akkomodiert usw. usw. — und das preist er dann selbst als Weisheit im Gegensatz zum Paradox . . .“ (Pap X¹ A 616; vgl. auch 609. 612. 613. 618. 619—622). „Heiberg und Martensen . . . haben durchaus keine ethische Haltung, alles dreht sich für sie um Klugheit . . .“ (Pap VIII¹ A 389). Aber es ist doch nun nicht so, als ob M. reiner Hegelianer wäre. Jener zuletzt zitierte Satz seiner Dogmatik schließt mit den Worten: „. . . obgleich es sicher auch heißen soll, daß wir wissen sollen, gründlich zu unterscheiden zwischen Apostelweisheit und Weltweisheit.“ Und schon in seiner Erstlingsschrift ist er Hegel gegenüber keineswegs kritiklos. Nach seiner Meinung ist bei Hegel „die Weisheit und Allmacht Gottes geschieden.“ „Es entsteht das Universum aus der nicht selbstbewußten ewigen Idee — deo implicito; erst im menschlichen Geist erfaßt Gott sich in Form des absoluten Wissens — deus explicitus.“ „Der Begriff der Aseität kommt jener Autonomie nicht wahrhaft zu, da das, was die Basis der Existenz des Geistes ist — die Natur nämlich, das äußere Universum — von ihm nicht produziert ist“ (a. a. O. S. 98). In der Einleitung zu seiner Dogmatik aber heißt es: „Der Dogmatiker bekennt sich zu dem Realismus zu denken, nicht um des Denkens, sondern um der Wahrheit willen, bekennt es, daß, nach Lessings treffendem Gleichnis, die göttliche Offenbarung sich zu seinem Forschen verhält, wie das im voraus gegebene Fazit zu einer Rechenaufgabe. Die Dogmatik nimmt daher nicht ihren Ausgangspunkt in dem Zweifel, was als Forderung für die Philosophie oft aufgestellt ist, entwickelt sich nicht aus der Leere des Zweifels, sondern aus der Fülle des Glaubens . . .“ (a. a. O. § 2 S. 3). Und an Schleiermacher rühmt er es, daß er bestrebt sei, „die eigene Intelligenz des Glaubens zu entfalten. In dieser Beziehung bezeichnet die Schleiermachersche Dogmatik einen Wendepunkt in der neuen Zeit, denn wie man auch über die Tiefe und Reinheit des Glaubens und der Erkenntnis, die hier ausgesprochen ist, urteilen mag, so ist dies doch eine der großen Wirkungen, die jenes Werk hervorgebracht hat, daß bei vielen die Erkenntnis wieder wachgeworden ist, daß die Dogmatik ihr eigenes selbständiges Prinzip hat und ihr Reich nicht von einer von außen gegebenen Philosophie zu Lehn nehmen soll“ (a. a. O. S. 4). Er wehrt sich gegen „eine unkritische Vermischung der Dogmatik und Philosophie“, wie er sie „bei den alexandrinischen Theologen“ und „im Mittelalter unter aristotelischen Einflüssen“ zu beobachten meint, und wie sie vor allem „der neuere Aristoteles, . . . Hegel . . . veranlaßte“ (a. a. O. § 36 S. 65). So ist im idealistischen System M.s das Moment deutlich angelegt, das den Idealismus zu überwinden bestimmt ist, das realistische. Der christliche Theologe will über den Idealismus eines Hegel hinaus. (Höffding, Danske Filosofer, S. 142 sagt bezüglich der M.schen Vorlesungen: „Er benutzte die Hegelschen Formeln, um eine Anschauung zu entwickeln, die sehr verschieden von der Hegelschen sein sollte“.) — Deutlicher aber noch als bei M. kommt die realistische Tendenz bei Frederik Christian Sibbern (1785—1872) heraus. Freilich, der Hegelsche Einfluß in seinem Denken ist unverkennbar. Es ist Hegelscher Geist, wenn er eine möglichst nahe Verbindung herstellen möchte zwischen den religiösen Vorstellungen und den philosophischen Ideen (vgl. Höffding, Danske Filosofer, S. 107), wenn er die Menschwerdung auffaßt als einen ständigen Prozeß (a. a. O. S. 106), wenn er eine spekulative Umdeutung des kirchlichen Dogmas versucht (S. 107), wenn er am Dasein eine „Weltseite“ und eine „Gottesseite“ unterscheidet und sich somit offenbar „dem

Pantheismus nähert" (Höffding, Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 1, S. 60), wenn er im Blick auf das Ganze der Weltentwicklung ein Fortschreiten zu immer größerer Harmonie zu bemerken glaubt (a. a. O. S. 59). Aber trotz alledem steht er doch in Gegensatz zur Hegelschen Grundanschauung: er kritisiert Hegel, und zwar setzt seine Kritik an dem gleichen Punkte ein wie bei Schelling und Trendelenburg. Er stößt sich an dem konstruktiven Logizismus des Hegelschen Systems: es ist Hegel einfach unmöglich, den Logizismus rein zur Durchführung zu bringen; er weist darauf hin, daß H. in seiner „Phänomenologie des Geistes" dem Ganzen eine Grundlegung und Einleitung voranschickt, ehe er die Spekulation ihren Gang nehmen läßt: „das Problem des Anfangs"! Das Ganze ist nicht voraussetzungslos: die Philosophie bedarf der „Lebensauffassung", der „Lebensanschauung"; sie hat „zu ihrer Voraussetzung" „das ganze volle Leben" (Om Philosophiens Begreb, Natur og Vaesen 1843, S. 77 f.): Leben, Erfahrung, Wirklichkeit! „Alle meine Philosophie geht darauf aus, das Leben und die Wirklichkeit zu studieren" (Höffding, Gesch. d. neueren Philos. II[2] 1921, S. 291; vgl. Sibbern, Om Philosophiens Begreb, S. 67; vgl. ebenso Edv. Lehmann, Kierkegaard, hans „Smule Philosophie" [For Kirke og Kultur 1913], S. 195). So muß die Philosophie erst „explikativ" sein, bevor sie „spekulativ" ist (Om Philos. Begr., S. 67), und die spekulative Erkenntnis muß ihre Bestätigung finden in einer „allumfassenden Konferenz" mit dem in der Wirklichkeit Gegebenen (a. a. O. S. 81). Die Souveränität der Wirklichkeit wird anerkannt. Es gibt nichts „Ganzes" ohne das einzelne. Der Weltverlauf ist eine „allumfassende Debatte", ein Kampf „von allem gegen alles" (a. a. O. S. 72); es gilt, „das Sporadische im Dasein" zu berücksichtigen (S. 62). Nicht logisch-spekulative Dialektik sondern „Dialektik des Lebens" (S. 62. 69. u. ö.). Eine Folge dieser Wertung des Lebens ist es, daß S. die Unmöglichkeit der Konstruktion eines allumfassenden Systems erkennt (Höffding, Arch. f. Philos. a. a. O. S. 58); das Leben muß immer wieder das System zersprengen (vgl. Höffding, D. Filos., S. 111): das Leben ist eben „ein unerschöpfliches Reich von Möglichkeiten" (Om Philos. Begr., S. 47), es ist irrational: Realismus, Irrationalismus! Und mit beidem verbindet sich der Subjektivismus: der sporadische Charakter des Daseins veranlaßte S., Gewicht zu legen auf die einzelnen Persönlichkeiten und ihre individuelle Erfahrung (Höffding, a. a. O. S. 109); der Gedanke der Subjektivität meldet sich (vgl. Höffding, S. K. als Philosoph [2] 1922, S. 29). — In die Reihe der Gegner Hegels gehört nicht zuletzt auch der Dichter-Philosoph Poul M. Moeller (vgl. Efterladte Skrifter, 1.—6. Band in 3 Bänden, Kopenhagen 1848—1850). Er hat K. besonders nahegestanden. Der „Begriff der Angst" ist M. gewidmet: „Dem verewigten Professor Poul Martin Moeller, dem glücklichen Liebhaber der Griechen, dem Bewunderer Homers, dem Mitwisser des Sokrates, dem Dolmetscher des Aristoteles — Dänemarks Freude in seiner Freude über Dänemark, dem ‚weit Verreisten', dem doch immer ‚im dänischen Sommer gedacht wird' — dem Gegenstand meiner Bewunderung, meines Sehnens, ihm sei diese Schrift gewidmet" [S. V. IV, 277; merkwürdigerweise fehlt diese Widmung in der deutschen Übersetzung! Vgl. auch 6, 128 ff. Anm., wo M. als Antihegelianer gewürdigt wird]. Noch auf dem Sterbelager denkt Moeller an K. und läßt ihm durch Sibbern die Worte übermitteln: „Sage dem kleinen K., daß er darauf achthabe, daß er nicht einen Studienplan zu groß anlege, denn das hat mir sehr geschadet . . ." [E. P. 1854, S. 108]. (Eine genaue Untersuchung des Verhältnisses von K. zu Moeller steht noch aus. Einige Bemerkungen s. bei J. Himmelstrup, S. K.s Sokrates-Auffassung 1927, S. 60. 112. 114. 129. u. T. Bohlin, K.s dogmatische Anschauung 1927, S. 52 Anm. 1; s. bes. auch Höffding, Danske Filosofer, S. 118 ff. u. S. K., S. 29 ff.) M. war zuerst Hegelianer, wandte sich aber bald vom Hegelianis-

Überblicken wir nun unsere bisherigen Ausführungen, so ist das vielleicht deutlich geworden: das Problem des Idealismus ist der Realismus[178]). Die Entwicklung der idealistischen Bewegung zeigt, wie sich aus ihr eine realistische Linie herauskristallisiert.

---

mus ab. Besonders wertvoll für seine Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus scheint mir seine Abhandlung „Gedanken über die Möglichkeit von Beweisen für die Unsterblichkeit des Menschen, mit Hinblick auf die neueste hierher gehörige Literatur" zu sein (s. Efterladte Skrifter V, S. 38 ff.). K. selber weist auf diese Schrift hin: Pap II A 17. Die Übereinstimmung Hegels mit der christlichen Lehre ist nur eine scheinbare (a. a. O. S. 73), Hegels Gottesbegriff ist abzulehnen (S. 98); vor allem wendet M. sich gegen den „logischen Pantheismus" des Systems (S. 94). Die Hegelsche Philosophie als „spekulative Logik" bleibt in der Sphäre des Begriffes; sie vermag „nicht die Notwendigkeit der wirklich existierenden Welt mit ihrer unendlichen Bestimmtheit" nachzuweisen; „die wirklich existierende Welt kann man nur erkennen durch Erfahrung" (S. 63). An die Stelle der begrifflichen Spekulation tritt die Erfahrungserkenntnis der Wirklichkeit. Wirklichkeit aber ist immer „Individuelles", Würdigung des Wirklichen bedeutet Würdigung „des einzelnen" (S. 97). Und Erfahrung rechnet stets mit „persönlichem Interesse", denn Erfahrung und „Gefühl" gehören zusammen: „vom Gefühl geht immer der erste Anstoß zu Reformen in der Erkenntnis aus". Erfahrung, Gefühl, persönliche Interessiertheit! „Ein ... uninteressiertes Denken ist das mathematische und das ontologische, aber dies hat es auch nur mit abstrakten Begriffen zu tun... Wenn das Denken auf eine konkrete Weltanschauung ausgeht, kann es nur in Momenten vollkommen gleichgültig und ohne alle persönliche Bewegung am Resultat sein. Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, daß das Denken, wodurch eine wirkliche Weltanschauung gebildet wird, mit dem halben Sinn des Menschen unternommen werden kann, wie das Rechnen mit Zahlen oder die Betrachtung von geometrischen Verhältnissen" (S. 80 ff.). Persönliche Interessiertheit, Existenz, Subjektivität! „...keine Lebensäußerung hat Wahrheit, ohne daß darin schaffende Selbstwirksamkeit liegt..." (III, 176). Betonung des „Ich"! (a. a. O. S. 185; vgl. V, 53). Wir merken deutlich, wie auch innerhalb der dänischen Philosophie aus dem Idealismus eine realistische Linie sich herausbildet.

[178]) Die Beobachtung einer inneren Spannung, eines Gegenschlages, der durch den logizistisch-rationalen Idealismus notwendig ausgelöst wird, drängt sich immer wieder in einer geistesgeschichtlichen Würdigung des Idealismus auf. Man denke an Diltheys Aufsatz „Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels" (s. Wilhelm Diltheys Ges. Schriften IV. Bd. 1921, S. 259 ff.). D. verfolgt hier vor allem die „Fortentwicklung von der absoluten Vernunft zur Gottpersönlichkeit, dem Willen als Grund der Welt und der Anerkennung des Irrationalen und Geschichtlichen" (a. a. O. S. 264 ff.). Eine hervorragende Stelle weist er in dieser Entwickelung Schelling zu (s. bes. a. a. O. S. 275 ff.). Man denke auch an Lütgert, der ja mit besonderem Nachdruck die Wendung des Idealismus zum Realismus betont (W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 3 Bände 1923 ff.). L. macht aufmerksam auf Männer wie Goethe (a. a. O. I, 77 ff.), Hamann (II, 1 ff.), Baader (II, 27 ff.; III, 167 ff.) und Schelling (bes. II, 123 ff.). Nicht zuletzt ist hier auch die neueste, glänzende Darstellung zu nennen, die die Hegelsche Philosophie bei Kroner gefunden hat (Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I [1921] II [1924]). Diese Darstellung erhält ihren eindrucksvollen Grundgedanken dadurch, daß sie bei Hegel selber das Irrationale hervorhebt: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte

Der Idealismus weist auf den Realismus hin. Dabei aber treten zugleich die Momente zutage, durch die der Realismus seine Sicherung erhält, in denen er zur Ausprägung kommt: Irrationalismus, Dualismus, Subjektivismus. Dieser irrationalistische, dualistische Subjektivismus bekommt, wie das vor allem bei Schelling und Schleiermacher deutlich wurde, als religiöser Realismus die Gestalt, in der er uns bei Kierkegaard gleich zu Anfang begegnete: das wirkliche Ich im wirklichen Leben vor dem wirklichen Gott. Diese Verbindung von Subjektivismus und religiösem Realismus will die besondere Bezeichnung „Existentialismus" herausheben. Wir sehen, wie der Existentialismus Kierkegaard auch durch die Zeit, in der er lebte, nahegebracht wird. Philosophie und Leben reichen sich die Hand; Theorie und Praxis verbinden sich. Das aber bedeutet, daß auf diese Weise die Existenz in ihrer wahren Gestalt, ihrem wirklichen Inhalt sich ihm zeigt: nicht Gedanke nur, nicht Idee, nicht Begriff, sondern — Wirklichkeit, Tatsächlichkeit, Geschichte, Leben. „Das, was die ganze Lehre vom ‚Wesen' in der Logik verwirrt, ist, daß man nicht beachtet, daß man beständig mit dem ‚Begriff' Existenz operiert. Aber der Begriff Existenz ist eine Idealität, und die Schwierigkeit ist just, ob Existenz im Begriff aufgeht. So kann Spinoza recht haben: essentia involvit existentiam, nämlich Begriffs-Existenz, d. h. Idealitätsexistenz. Aber Kant hat anderseits darin recht, daß durch ‚Existenz keine neue Inhaltsbestimmung zu einem Begriff kommt'. K. denkt offenbar redlich an Existenz, die nicht im Begriff aufgeht, empirische Existenz. Überall im Verhältnis der Idealität gilt dies, daß essentia existentia ist — wenn anders es erlaubt ist, diesen Begriff existentia hier zu gebrauchen. Der Leibnizische Satz: wenn Gott möglich ist, ist er notwendig, ist ganz richtig. Es kommt nichts zu einem Begriff, ob es Existenz hat oder nicht; es ist deshalb ganz und gar gleichgültig; es hat ja Existenz, d. h. Begriffs-Existenz, ideale Existenz. Aber Existenz entspricht dem einzelnen, den einzelnen, was ja bereits Aristoteles lehrt, liegt außerhalb oder geht doch nicht auf im Begriff. Für ein einzelnes Tier, eine einzelne Pflanze, einen einzelnen Menschen ist Existenz (sein — oder nicht sein) etwas sehr Entscheidendes; ein einzelner Mensch hat ja doch wohl nicht Begriffs-Existenz. Just die Art, auf welche die neuere Philosophie von Existenz[179]) redet, zeigt,

---

der Philosophie kennt" (a. a. O. II, 271). — Über K.s Beziehung zu Baader, die zur Entwicklung der K. beherrschenden Problematik nicht hervorgehoben zu werden braucht, s. T. Bohlin, K.s dogmat. Anschauung, 1927 S. 60 ff. u. 146 Anm. 2.

[179]) Der Ausdruck „Existenz" kommt bei Hegel sehr häufig vor (vgl. etwa nur seine Religionsphilosophie [Drews], S. 167 f. 178. 183. 187 f. 190. 205. 227. 240. 246. 254. 356. usw.). In der „Logik" wird die Existenz zur „objektiven Logik" gerechnet; genauer abgehandelt wird sie bei dem Übergang von der objektiven zur subjektiven Logik, beim Übergang von

daß sie nicht an die Unsterblichkeit des einzelnen glaubt; sie glaubt überhaupt nicht, sie begreift bloß die Ewigkeit ‚der Begriffe'" (Pap X² A 328). Die Gedanken der antihegelschen Philosophie kommen bei Kierkegaard zur Vollendung, und das deshalb, weil der Ausgangspunkt seines Denkens in besonderer Weise das Leben war, das Leben, das ihn vor Gott stellte, in dem der geschichtsmächtige Gott ihm nahetrat.

Aber die Denkerindividualität Kierkegaards wäre doch nicht vollständig charakterisiert, wenn nicht noch ein Moment in Rücksicht gezogen würde. Kierkegaard als Persönlichkeit ist weniger als irgendein anderer zu trennen von seiner Produktion. „Produzieren ist mein Leben." Die Denkerindividualität prägt sich aus in der literarischen Wirksamkeit. Und gerade auch hier wieder wird es sich zeigen, wie das Problem, das eben die literarische Wirksamkeit stellt, nur gelöst werden kann, wenn jener „Gedanke", auf den wir in unseren bisherigen Ausführungen immer wieder als den beherrschenden gestoßen sind, in Rücksicht gezogen wird, der „Gedanke" der Existenz vor Gott.

---

der Behandlung des „Begriffes als Seins" zum „Begriff als Begriff", bei der Behandlung des „Wesens", und zwar hier im zweiten Stadium der „Bewegung", da, wo von der „Erscheinung des Wesens" gesprochen wird: „das Wesen... als heraustretend in das Dasein, oder nach seiner Existenz und Erscheinung" (a. a. O. II, 6 [Lasson]). H. spricht von Existenz als von „haltloser Erscheinung", „bestimmungslosem Bestehen", „bestandloser Mannigfaltigkeit". Es fehlt ihr die Form: „sie hat die Form noch nicht an ihr gesetzt" (S. 156). Sie ist die „durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit" (S. 100), „die aus dem Grunde hervorgegangene Unmittelbarkeit" (S. 156); sie „kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde" (Enzykl., § 142). So ist Existenz eben nur Durchgangsstadium des Geistes, sie ist ein Moment, das überwunden werden muß (vgl. Religionsphilos., S. 161 f.). „Das Existierende enthält... die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit anderen Existierenden an ihm selbst..." (Enzykl., § 124). H. gebraucht den Ausdruck „Existenz der sinnlichen Dinge" (a. a. O. § 63); Existenz ist „das Äußere" (§ 142). Man muß unterscheiden zwischen „Existenz" und „Wirklichkeit" (Logik II, 156; vgl. Pap III A 1). Wirklichkeit ist die „Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit; ein kranker Körper existiert auch, aber er hat keine wahrhafte Realität" (Rechtsphilos., S. 354): die wahrhafte Wirklichkeit ist eben Notwendigkeit. Und diese auf einer ganz untergeordneten Stufe der Entwicklung stehende, lediglich ein Moment im logischen Prozeß darstellende Gegebenheit ist für K. die seine Anschauung beherrschende Tatsache. Und wenn Hegel Enzyklop., § 123 definiert: „die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden...", so setzt K. hinter „daher" ein Fragezeichen und fährt fort: „Wie kommt die rein abstrakte Bestimmung von Existenz dazu, sich so zu zersplittern?" (7, 1 Anm.).

3. Kapitel.

Die Methode seiner literarischen Wirksamkeit.

Kierkegaard hat in seiner Wirksamkeit als Schriftsteller eine eigenartige Methode angewandt. Schon wenn man die Titel seiner Hauptwerke liest, fällt einem auf, daß die meisten von ihnen sich nicht unmittelbar als von ihm selbst verfaßt geben, sondern daß sie vielmehr unter Pseudonymen erschienen sind[1]). Die Frage nach der Methode seiner literarischen Wirksamkeit ist die Frage nach der Bedeutung der Pseudonymität[2]).

Das Pseudonymitätsproblem enthält eine Zweiheit von Fragen in sich. Der eine Fragenkomplex legt mehr den Ton auf den Inhalt der Schriften, er betrifft die Anschauungen, die von den Pseudonymen vertreten werden; der andere bezieht sich rein auf die Form.

Wir veranschaulichen uns die erste Teilfrage zunächst im Anschluß an Kierkegaards ersterschienenes Werk „Entweder—Oder".

Im Mittelpunkt dieses Werkes steht das Problem des Verhältnisses von Mann und Weib. Schon gleich die auf die „Διαψαλματα ad se ipsum" folgende große Abhandlung mit dem Titel „Die Stadien des unmittelbar Erotischen oder das Musikalisch-Erotische" spricht in besonderer Weise von dieser Frage. Es handelt sich hier um philosophisch-ästhetische, nicht immer leicht zu lesende und einfach zu verstehende, aber in ihrer Art feinsinnige, mit seltener Kunst in den Gegenstand sich einfühlende Erörterungen über die „sinnliche Genialität" als „die abstrakteste Idee, die sich denken läßt" (1,51), und die als solche ihren adäquaten Ausdruck findet einzig und allein in der Musik; ein Buch, das einen trotz mancher philosophisch-abstrakten Partien, bei denen man vielleicht in Gefahr ist zu ermüden, doch immer wieder in seinen Bann zieht durch die phantasievolle Schilderung des innersten Wesens des Musikalischen, das einen gefangennimmt, ja mit sich fortreißt, weil es selbst auf seinen Höhepunkten musikalisch wird, und das, da es offenbar geschrieben ist von einem, der das Wesen des Musi-

[1]) Bärthold spricht von einer „Verfasser-Existenz eigner Art", vgl. den Titel seiner gleichnamigen Schrift.

[2]) K. schreibt pseudonym, aber nicht anonym. Gegen die Anonymität spricht er sich entschieden aus, vgl. 10, 32.

kalischen an sich selber erlebt hat. Die Form der adäquate Ausdruck für den Inhalt[3]). Und dieser Inhalt! Don Juan, der Verführer, der den Begriff der Treue nicht kennt, bei dem überhaupt alle ethischen Kategorien ausgeschaltet sind, dem das Mädchen immer „gewöhnliches Mädchen" ist (1, 88), den immer nach einem neuen Gegenstand seiner Begierde verlangt, der eben verführt durch „der Sinnlichkeit dämonische Macht" (93): Don Juan, der gemeine, ja geradezu teuflische Verführer! Die Abhandlung ein Lobpreis der Sinnlichkeit, die ihre Befriedigung findet im ungebundenen Genuß.

Noch plastischer aber kommt diese Anschauung zum Ausdruck in der den Höhepunkt des Ganzen[4]) bildenden Schlußabhandlung, dem „Tagebuch des Verführers", der Schrift, die, wie es einmal an einer Stelle der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" heißt[5]), „wohl ungefähr am meisten" von allen Werken Kierkegaards „gelesen wurde" und „natürlich besonders Sensation" „veranlaßte"[6]). Mit einer geradezu hervorragenden Gestaltungskunst wird hier gezeigt, wie ein Mensch es versteht, die Verhältnisse des Lebens so zu formen, daß das Ziel, das ihm vorschwebt, nämlich zu genießen, erreicht wird; mit seltener Darstellungsgabe wird ein Mensch geschildert, der in geradezu raffinierter Weise es fertigbringt, mit einem anderen Menschen zu „spielen", — und das zu dem Zweck, um das Erotische bis in seine tiefsten Tiefen auskosten zu können[7]). Im Verhältnis des Mannes zum Weibe gilt nur die Sinnlichkeit, die genießt, wann und wo sie will. So im ersten Teil von „Entweder—Oder", der das „Ästhetische" schildert.

Aber dann folgt im zweiten Teil unmittelbar ein Lobpreis der Ehe, wie er schöner und inniger nicht gedacht werden kann; nichts wird in der Schilderung von ihr zu sagen unterlassen, das ein Bild geben kann von ihrer Hoheit, ihrer Erhabenheit: die Ehe der Ausdruck des sittlichen Lebens überhaupt! Wer wissen will, was Ethik ist, wer ihre Prinzipien kennenlernen möchte, der muß sich

[3]) Vgl. bes. etwa 1, 94 und 118.
[4]) Vgl. 1, 8.
[5]) Vgl. 6, 355.
[6]) Das „Tagebuch des Verführers" ist wohl mit am häufigsten von allen Schriften K.s ins Deutsche übersetzt worden; vgl. etwa die Ausgaben im Insel-Verlag (von M. Dauthendey) ²1909; bei Jakobsthal u. Co., Berlin-Schöneberg; im Verlag Borngräber (von Broichstetten); s. auch „K. Auswahl aus seinen Bekenntnissen und Gedanken, herausgegeben von Fritz Droop 1914".
[7]) Ein Rezensent sagte beim ersten Erscheinen des „Tagebuchs" in Deutschland: „Das Tagebuch des Verführers... das Abscheulichste, was je aus der Feder eines christlichen Theologen geflossen ist" (vgl. Schrempf, S. K. und sein neuester Beurteiler in der theologischen Literaturzeitung. Ein Pamphlet 1887, S. 10); s. auch Schrempf, Christl. Freiheit 1913, Sp. 310. Vgl. Pap IV B 24: „Daß in einer Erzählung, die den Namen: Tagebuch des Verführers trägt, verführerische und schlüpfrige Dinge sich finden, muß wohl als in der Ordnung angenommen werden".

vertiefen in den Sinn und das Wesen der Ehe. Aber auch die Harmonie des stillen Glückes, die Behaglichkeit, die in dem „Haus in der Sonne" wohnt, der Friede, in dessen Schatten wohl Fragen aufkommen, aber doch nie bleiben können, weil das gegenseitige Verstehen sie alsbald wegnimmt — es wird bis in die Einzelheiten aus innerstem Verständnis heraus liebevoll gemalt.

Mit der gleichen Begeisterung, mit der im ersten Teil der ungebundene sinnliche Genuß außerhalb der Ehe gefeiert wurde, wird jetzt von der Ehe als dem höchsten Gut, das es gibt, gesprochen. Zwei ganz verschiedene Standpunkte, beide gleich lebensvoll zur Darstellung gebracht! Ganz unwillkürlich steigt die Frage nach dem Verhältnis Kierkegaards zu den beiden Lebensanschauungen auf. Bei welchem Standpunkt ist denn nun das Herz Kierkegaards? Will Kierkegaard der ästhetischen oder der ethischen Lebensanschauung das Wort reden?[8])

Wer den zweiten Teil von „Entweder—Oder" aufmerksam liest, der merkt, wie in ihm immerfort gegen die Auffassung des ersten Teils polemisiert wird: wahre Liebe ist eben nur in der ehelichen Liebe möglich: die „Ästhetik" wird in der Ethik übersteigert. Mithin gibt der ethische Standpunkt die eigentliche Meinung Kierkegaards wieder?! Jedoch, am Schluß des ganzen Werkes steht eine Predigt: „Das Erbauliche in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allezeit unrecht haben"[9]). „... in dieser Predigt" ist „erfaßt, was ich dir gesagt habe, und was ich dir gerne gesagt hätte; er hat es glücklicher zum Ausdruck gebracht, als ich mich dazu imstande sehe" (2, 294). Die Frage nach der Liebe von Mensch zu Mensch wird zur Frage nach der Liebe zu Gott. „Du liebtest einen Menschen, du wünschtest allezeit Unrecht gegen ihn zu haben, ach, aber ach, er wurde dir untreu, und wie unlieb es dir auch war, wie sehr es dich auch schmerzte, du bekamst doch Recht gegen ihn und Unrecht darin, daß du ihn so hoch liebtest. Und doch verlangte deine Seele so zu lieben, nur darin konntest du Ruhe und Frieden und Glück finden. Da wandte sie sich fort von dem Endlichen hin zu dem Unendlichen; da fand sie, was sie suchte, da wurde deine Liebe glücklich. Gott will ich lieben, sagtest du, er gibt dem Liebenden alles, er erfüllt meinen höchsten, meinen einzigen Wunsch, daß ich gegen ihn allezeit Unrecht haben muß" (305). So ist demnach Kierkegaard also weder ästhetisch noch ethisch, sondern religiös orientiert[10])? „Entweder—Oder" als Ganzes scheint darauf zu deuten.

---

[8]) K. berichtet in einem Zeitungsartikel selber, daß manche Leser infolge der Verschiedenheit der beiden Teile „zwei Verfasser" angenommen hätten (S. V. XIII, 409).

[9]) Vgl. 2, 295 ff.

[10]) Daß es sich in „Entweder — Oder" recht eigentlich nicht um zwei, sondern um drei Stadien handelt, betont mit Recht Carl Koch, S. K., S. 62. — Von einem „Ansatz" zum religiösen Stadium im „Ulti-

Die Gedanken von „Entweder — Oder“ werden wieder aufgenommen in den „Stadien auf dem Lebensweg“. Zunächst hier die Abhandlung „In vino veritas“, eine Nachbildung von Platons Symposion[11]). Die verschiedenen Teilnehmer unterhalten sich über „Die Liebe oder das Verhältnis zwischen Mann und Weib“ (4, 27). Eine ganze Reihe verschiedener Standpunkte kommt zu Worte. Was ihnen allen aber gemeinsam ist, das ist das negative Verhältnis zur Ehe; alle polemisieren irgendwie gegen sie: da tritt einer auf, der sich von der Ehe fernhält, weil die Macht der Reflexion ihn erfaßt hat und ihn daher in jenem Verhältnis, ja im Liebesverhältnis überhaupt, das Widervernünftige, das Antirationale und damit das Komische entdecken läßt (27—41); da ist ein anderer, der in der Frau ein minderwertiges Wesen sieht, das nicht ernst zu nehmen ist (41—48); da ist wieder einer, der die Bedeutung des Weibes für die Ausbildung der Geistigkeit, der Idealität des Mannes, lediglich im Negativen zu erblicken vermag und eine positive Würdigung derselben daher für unmöglich erklärt (48—56); da ist ein vierter, der an der Frau nichts als die Eigenschaft der Gefallsucht beobachtet: er verachtet die Frau aus diesem Grunde, aber er macht sich diese ihre Eigenschaft doch wieder zunutze: Sinnlichkeit! (56—61); da ist schließlich einer, der die Frau lediglich als Erreger erotischer Gefühle ansieht (61—68). Eine Vielgestaltigkeit der Anschauungen, wirklichkeitswahr geschildert. Und gerade die beiden letzten werden mit einer solchen Plastik gezeichnet, daß die Sinnlichkeit, die in ihnen zur Darstellung kommt, man möchte fast sagen: konkret faßbar wird. „In vino veritas“ läßt sich letztlich als Gegenstück zum „Tagebuch des Verführers“ aus „Entweder—Oder“ betrachten. Und wenn auch in den ersten Reden des Gastmahls der Geist des „Verführers“ weniger fühlbar ist, jedenfalls wird auch hier über die Frau gesprochen in einer Weise, die man ganz gewiß nicht als religiös bezeichnen kann[12]). Aber dann doch wieder im zweiten Teil der „Stadien“ die warmherzige Verteidigung der Ehe durch den Assessor Wilhelm! Genau wie in „Entweder—Oder“! Der Gegensatz zum „Symposion“ ist offenbar. Aber im Vergleich zu dem entsprechenden Abschnitt in „Entweder—Oder“ wird hier in den „Stadien“ das Widerspiel doch noch offensichtlicher, indem nämlich der religiöse Hintergrund der ethischen

matum“ spricht W. Rudin, S. K.s Person usw. S. 40. — Vgl. auch die Andeutungen Geismars in Z. f. syst. Theol. 1923, S. 285 f. u. P. A. Rosenberg, S. K. 1898, S. 60. Vgl. auch die Tatsache, daß die Sprache in „Entweder — Oder“ immer wieder Anklänge an die Bibel zeigt: 1, 153 f. 161. 200. 208. 295. 299. 390 und 2, 22. 52. 58. 177 usw.

[11]) Heubaum, Preuß. Jahrbücher 1897, S. 83 stellt Kierkegaards Nachbildung in Parallele zu der Shaftesburys in seinen Rhapsodien und der Schleiermachers in seiner Weihnachtsfeier.

[12]) Das hat sehr deutlich empfunden „E. Lorentz, Über die sogenannten ästhetischen Werke Sören Kierkegaards. Versuch einer Deutung“, 1892, S. 68.

Lebensanschauung noch deutlicher und klarer herauskommt. Es ist bezeichnend, daß hier ausführlicher als in „Entweder — Oder" der Begriff der Ausnahme berücksichtigt wird, der Ausnahme von der allgemeinen ethischen Forderung, wie sie vielleicht gerade einmal für den Religiösen Pflicht werden kann[13]). Und schließlich „Schuldig — Nichtschuldig? Eine Leidensgeschichte", in der geschildert wird, wie einer innerlich gezwungen ist, eine Verlobung, die er einging, wieder aufzulösen. Man zieht unwillkürlich den Vergleich mit dem „Tagebuch des Verführers", und das um so mehr, als auch hier die äußere Form dieselbe ist: es sind Tagebuchaufzeichnungen. Aber der Unterschied fällt gleich in die Augen. Dort raffinierteste Intrige, hier tiefste Innerlichkeit, die immer wieder den Schmerz erkennen läßt, daß sie zerreißen muß, was sie gebunden hat, eine Innerlichkeit, wie sie nur herausgeboren sein kann aus dem religiösen Verhältnis. Und in der Tat, es sind religiöse Klänge, die überall wie tiefe Glockenschläge das Ganze begleiten. Hier leidet einer, der hart sein mußte, weil er Religion hatte, und der darum betet: „So sei denn, wenn die Zeit für mich vorbei ist, mein letzter Seufzer zu dir, o Gott, für meiner Seele Seligkeit, der letzte zuvor sei für sie, oder laß mich zum erstenmal wieder mit ihr vereinigt sein in demselben letzten Seufzer" (357), und der sich nur, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade, damit zu trösten weiß, wenn er sagt: „Was die Ewigkeit betrifft, so hoffe ich, daß wir da einander verstehen werden, und daß sie mir da vergeben wird" (350).

Wir merken, wie die religiösen Gedanken immer deutlicher in den Vordergrund treten. Es scheint ganz offenbar zu sein, daß dem Ganzen eine religiöse Lebensanschauung zugrunde liegt[14]). Somit bestätigen die „Stadien auf dem Lebensweg" nur das, was schon die Betrachtung von „Entweder — Oder" nahelegte: es handelt sich in den pseudonymen Werken Kierkegaards wesentlich um die Religion. Freilich, es ist das eine Tatsache, die sich doch schon ohne weiteres daraus ergibt, daß fast alle Schriften, die zwischen „Entweder—Oder" und den „Stadien" liegen, und auch die, die den „Stadien" folgen, religiöse Fragen behandeln. Aber das Problem, das die pseudonymen Schriften, was den Inhalt betrifft, in besonderer Weise darbieten, tritt doch erst dann in seiner ganzen Schärfe heraus, wenn man beachtet, daß auch in den Werken, in denen die anderen Lebenssphären dargestellt werden, das religiöse Ziel die Einheit ist, die das Ganze zusammenhält. Die Frage, um die es geht, ist die: wenn es sich wirklich hier um eine religiöse Grundanschauung handelt, wie sind dann die übrigen Gedankenreihen aufzufassen, wie sind sie mit dieser zu vereinen, wie ist

[13]) Vgl. 4, 148—162 mit 2, 284—290.

[14]) Vgl. auch hier — wie oben S. 105 Anm. 10 bei „Entweder—Oder" — das Hindurchleuchten der biblischen Sprache in 4, 12. 20. 27. 40. 57. 79.

die ästhetische und die ethische Lebenssphäre in die religiöse einzuordnen? Die Frage, die somit auftaucht, ist keine andere als die Frage nach der Bedeutung der Stadien. Die inhaltliche Seite des Problems der Pseudonymität stellt das Problem der Stadien dar.

Zur inhaltlichen Seite der Frage kommt die rein formale. Sie betrifft die merkwürdige Anlage der Schriften, das Verhältnis der Pseudonyme als solcher zueinander.

Der erste Teil von „Entweder—Oder" enthält die Papiere des A, der zweite die des B, und beide gibt Viktor Eremita heraus. Mithin ist ein Pseudonym im anderen enthalten. Aber noch mehr! Wir wissen, der erste Teil des Werkes enthält u. a. auch das „Tagebuch des Verführers". Aber nun ist es nicht so, daß der genannte pseudonyme A Verfasser des Tagebuches sein will, sondern er ist vielmehr nur dessen Herausgeber. So „stecken" demnach die Verfasser ineinander, wie die „Schachteln in einem chinesischen Schachtelspiel"[15]).

Und dann die „Stadien auf dem Lebensweg"! Schriften verschiedenen Inhaltes, verschiedener Verfasser, von einem herausgegeben. Dem Viktor Eremita entspricht hier Hilarius Buchbinder, den Papieren des A und B entsprechen William Afham, der Ehemann, Frater Taciturnus. Es handelt sich also auch hier um gleichsam ein doppeltes Pseudonym. Aber die Pseudonymität wird noch „verwickelter"[16]). Wir machen nämlich die Beobachtung, daß in der ersten Schrift der „Stadien", dem „Gastmahl", unter den Rednern, die dort auftreten, sämtliche mit einer einzigen Ausnahme Namen tragen, die irgendwie schon in den bisherigen Schriften vorgekommen sind. Aus „Entweder—Oder" wird aufgenommen der Herausgeber Viktor Eremita und Johannes, der Verführer, der das „Tagebuch des Verführers" schrieb, und aus „Wiederholung" wiederum der Herausgeber, nämlich Constantin Constantius und der, dessen Erlebnisse er „psychologisch experimentierend" behandelt, „der junge Mensch". So stehen wir auch hier wieder vor jenem Schachtelsystem, das wir schon in „Entweder—Oder" beobachteten. Nur ist das Ineinander hier noch lebendiger, noch vielgestaltiger als dort. Beim Lesen werden wir zu einer fortwährenden Reflexion genötigt. Es ist nicht so, daß wir die Gedanken, die wir lesen, unmittelbar in uns aufnehmen könnten; wir merken, wir befinden uns auf schwankendem Boden; nirgends haben wir festen Grund unter den Füßen. Es ist, als befänden sich zwischen unserem Auge und der Wirklichkeit, die es schauen soll, eine Reihe von Gläsern, in denen das Bild sich bricht. Man könnte sich denken, daß die Reihe der Gewährsmänner bis in die Unendlichkeit fortgeführt würde. Aber damit noch nicht genug, die einzelnen werden willkürlich durcheinandergestellt: wir

[15]) Vgl. die Bemerkung 1, 8.
[16]) Der Ausdruck findet sich im dänischen Original S. V. I, S. X.

befinden uns gleichsam in einem dichten Wald, aus dem wir nicht herauszukommen vermögen[17]). Wir stehen vor einer merkwürdigen Methode schriftstellerischer Kunst.

Diese Art des Vorgehens verbindet sich nun mit jener mehr inhaltlichen Seite des Problems. Man kann sagen: die Frage nach der Einordnung der ästhetischen und ethischen Gedankenreihen in die religiöse ist die Frage nach dem Verständnis dieses sogenannten „Schachtelsystems".

Wie ist das sich so darstellende Problem zu lösen? Es dürfte das Gegebene sein, zunächst einmal zuzusehen, ob denn nicht die Schriften selber uns vielleicht eine Lösung nahelegen, ob sich nicht in ihnen Aussagen finden, die wenigstens auf eine solche hindeuten.

Es gibt in den pseudonymen Werken Kierkegaards Partien, in denen ganz ausdrücklich über die Anlage derselben gesprochen wird. Es sind das die Vor- bzw. Nachworte, die einzelnen Schriften beigefügt sind[18]).

Überblickt man diese Abschnitte, dann fällt einem sofort auf, daß sie sämtlich die Frage nach der Anlage der Schriften in Verbindung bringen mit der Tatsache, daß es sich in ihnen um eine religiöse Verkündigung handelt. Die Reflexion über die Anlage der Schriften ist eine Reflexion über die Art und Weise der religiösen Verkündigung. Die Vor- und Nachworte weisen somit unmittelbar auf das hin, was sich uns schon bei Vergegenwärtigung des Inhaltes der Schriften ohne weiteres nahelegte. Das Verständnis der Pseudonymität ist abhängig von dem Verständnis der durch Kierkegaard verwendeten eigenartigen Methode religiöser Verkündigung. Das aber heißt: das Pseudonymitätsproblem steht in engster Verbindung mit dem, was Kierkegaard die „indirekte Mitteilung" nennt. Freilich kommt der Ausdruck „indirekte Mitteilung", soviel ich sehe, in diesem Zusammenhang erst in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" vor, und zwar in der „Beilage. Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur" (6, 324). Aber schon früher zeigen sich in jenen Abschnitten die für diese Methode entscheidenden Bestimmungen. Der Verkünder der religiösen Wahrheit ist „ohne Autorität". Dieser Gedanke klingt schon bei Vigilius Haufniensis im „Begriff der Angst" an. „Was menschliche Autorität betrifft, so bin ich ein Fetischdiener und bete gleich fromm vor jedem an, wenn es bloß hinlänglich mit Trommelschlag bekannt gemacht wird, daß er es ist, den ich anbeten soll, daß er für dieses Jahr Autorität und Imprimatur ist" (5, 2). Ganz entsprechend Johannes Climacus in „Philosophische Brocken": „Wenn hingegen jemand so höflich sein wollte, anzunehmen, daß ich eine

---

[17]) G. Brandes, Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts I, 1924, S. 290 spricht von einem „Spiegelkabinett". S. auch u. S. 118 Anm. 38.

[18]) Gerade auch die Benutzung der „Vorworte" legt K. selber nahe E. P. 1850, 19.

Meinung habe, wenn er die Galanterie gar bis zu dem Extrem triebe, diese Meinung anzunehmen, weil sie die meinige ist, so tut es mir leid um seine Höflichkeit, daß sie einem Unwürdigen zuteil wird, sowie um seine Meinung, wenn er anders nicht eine andere hat als die meinige" (6, 6). Deutlicher noch kommt aber dieser Gedanke in den „Stadien auf dem Lebensweg" heraus, in dem Abschnitt „Frater Taciturnus an den Leser"[19]), und zwar wird er hier ganz besonders eindrucksvoll eingeführt. Nachdem Frater Taciturnus tiefe Erkenntnisse geäußert hat über das Wesen der „Religion", des Glaubens, so daß der Leser ganz unmittelbar zu der Anschauung kommen muß, hier rede einer, der der Religiöse κατ' ἐξοχήν sei, folgt im „Schlußwort" auf einmal die Erklärung: „ich fehle darin, daß ich nicht nach ihm (dem Religiösen) greife" (4, 452); ja, andere läßt er vor sich warnen und sie sprechen: „Glaubet ihm nicht" (457). Aber auch die zweite Bestimmung, die von entscheidender Bedeutung für die Charakterisierung der „indirekten Mitteilung" ist, findet sich in jener Abhandlung der „Stadien": „... welches Glück, daß da kein Leser ist, der ganz zu Ende liest, und wenn es so wäre, der Schade, daß man Erlaubnis bekommt, sich um seine eigenen Angelegenheiten zu kümmern, wenn das das einzige ist, was man wünscht, ist ja gleich wie die Strafe der Schildbürger, als sie den Aal ins Wasser warfen" (458)[20]). Ist damit etwas anderes zum Ausdruck gebracht, als daß der Leser durch das Buch zur Selbsteinkehr, zur Selbstbesinnung veranlaßt werden soll? Selbsteinkehr, Selbstbesinnung, Innerlichkeit — gerade das, was die „indirekte Mitteilung" will.

So kommen die Begriffe, auf die die indirekte Mitteilung in besonderer Weise Wert legt, die die indirekte Mitteilung wesentlich konstituieren, klar und deutlich während des Fortgangs der pseudonymen Schriftstellerei heraus. Die „Beilage" bringt nur zum Ausdruck, was in den früheren Schriften angelegt ist. Die indirekte Mitteilung steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit der Anlage der Werke.

Ist die Tatsache der indirekten Mitteilung vielleicht Lösung des Pseudonymitätsproblems? Indirekte Mitteilung — eine religiöse Verkündigung, bei der es darauf ankommt, daß der Mensch zur Selbstreflexion, zur Selbstbesinnung veranlaßt wird. Das Ich wird betont, das Ich in seiner Lebendigkeit; persönlich soll sich der Mensch mit der Wahrheit auseinandersetzen. Damit das aber

[19]) Es mag angemerkt werden, daß gerade die Übersetzung des „Schlußwortes" der „Stadien" ein Musterbeispiel dafür ist, daß die deutschen ‚Kierkegaard-Ausgaben', wie Hirsch sagt (Zeitschr. f. systemat. Theol., 5. Jahrg., 1. Heft, 1927, S. 55 Anm.), recht eigentlich „Kierkegaard-Bearbeitungen" sind. Z. B. findet sich der Satz: „Er lebt ja nicht mit und will nicht mitleben; er ist ein bloßer Beobachter und will bloßer Beobachter sein" (4,456) überhaupt nicht im Original (vgl. S. V. VI, 457).

[20]) Dieses Bild s. schon 1, 9.

möglich wird, muß jede unmittelbare menschliche Autorität ausgeschaltet werden; nirgends darf der Mensch auf einen Gewährsmann stoßen, dem er glaubt, weil er es sagt, dessen Meinung er sich anschließen kann, weil er ihm Autorität ist. Ablehnung jeden Autoritätsanspruches ist eben Veranlassung zu einer inneren, persönlichen Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Gesagten. Und wird das nicht gerade in besonderer Weise erreicht eben durch den verwickelten pseudonymen Apparat, durch die Tatsache, daß die Pseudonyme durcheinander-, ineinandergestellt sind? Jenes eigentümliche „Schachtelsystem" findet seine Erklärung durch die indirekte Mitteilung.

Durch die indirekte Mitteilung soll der Leser zur Selbstbesinnung genötigt werden. Worauf soll er sich besinnen? Auf das Religiöse. Dazu muß er sich durch die Stadien auf dem Lebensweg, die das Religiöse als die entscheidende Lebensfrage immer schärfer heraustreten lassen, hindurcharbeiten. Somit nimmt die inhaltliche Seite des Problems unsere Aufmerksamkeit in Anspruch.

Bereits jener Abschnitt der „Stadien" läßt das Ziel aufleuchten. Aber es ist doch nur eine allgemeine Andeutung. „M. l. Leser! Wenn du einigermaßen vom Fach bist, so wirst du augenblicklich sehen, daß der Geist, der hier beschworen wurde, ein dämonischer ist in Richtung auf das Religiöse, das soll heißen, hin zu ihm." „Das Erotische und das erotische Verhältnis beschäftigt mich doch weniger. Ich brauche es wesentlich, um mich in dem Religiösen zu orientieren, damit man nicht das Ziel verfehlt und glaubt, daß das Religiöse die erste Unmittelbarkeit ist oder etwas dergleichen" (4, 367). Das erotische Verhältnis im Dienste des Religiösen: es wird benutzt, um an ihm zu veranschaulichen, was Religion eigentlich ist. Bezeichnenderweise wird in diesem Zusammenhang der „Held" (371) in „Schuldig?—Nichtschuldig?" als „Gliedermann"[21]) bezeichnet (367). Es ist einfach so: das erotische Verhältnis bietet lediglich den Stoff dar für das „Experiment" (371).

Wirklich weiter im Verständnis helfen erst einige Aussagen der Abhandlung, die der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" beigegeben ist: „Eine erste und letzte Erklärung"[22]). Das aber um so mehr, als die Abhandlung als Unterschrift Kierkegaards eigenen Namen trägt. Die Ausführungen hier stehen unter dem Gesichtspunkt der indirekten Mitteilung. Wenn auch das Wort „indirekte Mitteilung" nicht ausdrücklich gebraucht wird, so ist doch im Ganzen offenbar fortwährend von ihr die Rede. Das bezeugen z. B. klar die Schlußworte; die Bedeutung der Pseudonyme „liegt unbedingt nicht darin,

---

[21]) Vgl. M. Thust, Das Marionettentheater S. K.s (Zeitwende, 1. Jahrg. 1. Heft, S. 18 ff.); der Ausdruck „Marionette" findet sich 4, 367 u. 6, 317; angedeutet ist er auch S. V. IV, 284 Anm. (= 5, 6 Anm.).

[22]) S. 7, 301 ff. Im dänischen Original ohne Seitenzahl, vgl. S. V. VII nach S. 543.

einen neuen Vorschlag, eine unerhörte Entdeckung zu machen oder eine neue Partei zu stiften und weitergehen zu wollen, sondern gerade im Entgegengesetzten, darin, daß sie keine Bedeutung haben wollen, darin, daß sie in einem Abstand, der die Ferne der Doppelreflexion ist, der individuellen, humanen Existenzverhältnisse Urschrift, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte noch einmal, wenn möglich, auf eine innerlichere Weise, solo durchlesen wollen" (7, 304). Die alten „Lebensanschauungen" (301) zur Darstellung bringen, sie „in innerlicherer Weise" als bisher gelesen, die „Doppelreflexion" angewandt wissen wollen — das deutet ohne Zweifel auf die indirekte Mitteilung.

In diesem Zusammenhang geht nun die Abhandlung ein auf das Verhältnis von Kierkegaards eigener Person zu den Pseudonymen, den Anschauungen, denen sie Ausdruck verleihen. „Das Geschriebene ist also wohl von mir, aber nur insofern, als ich der produzierenden dichterisch-wirklichen Individualität ihre Lebensanschauung, die man aus den Repliken heraushört, in den Mund gelegt habe" (301). Er nennt sich „Souffleur in dritter Person" (ib.); er ist der „uneigentliche Verfasser" der Pseudonyme, während er sich demgegenüber ausdrücklich als „Verfasser... von den erbaulichen Reden und von jedem Wort in diesen" bezeichnet (302)[23]; seine Bücher gehen ihn gar nichts an (303), und er spricht sogar die Bitte aus, daß man ihm, „wenn es jemand einfallen sollte, eine einzelne Äußerung aus den Büchern zu zitieren, den Dienst leisten möchte", nicht seinen, sondern „des respektiven pseudonymen Verfassers Namen zu zitieren" (ib.)[24]. Ja, er sagt sogar: „So ist in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selber" (301); er trägt lediglich „die Verantwortung für den Gebrauch der geführten Feder..." (304). Deutlicher, als es hier geschieht, kann offenbar nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß im Zusammenhang der indirekten Mitteilung jene Lebensanschauungen, die nicht ohne weiteres „erbaulich" wirken, nicht die Meinung Kierkegaards wiedergeben; Kierkegaard ist nicht mit ihrem Gehalt zu identifizieren. Die Tatsache der indirekten Mitteilung scheint demnach die Notwendigkeit einer „uneigentlichen" Auffassung jener Gedankenreihen in sich zu schließen.

Aber mit jenem Satz, daß in den pseudonymen Büchern kein einziges Wort von Kierkegaard selber sei, ist doch noch mehr gesagt. Wenn man den Satz ganz wörtlich nimmt, dann muß damit augenscheinlich doch auch angezeigt sein, daß ebenso die Auskunft,

---

[23]) Hier werden ganz deutlich die religiösen Gedanken den übrigen gegenübergestellt.

[24]) Das wird übrigens von K. schon in einem Artikel des Faedrelandet vom Jahre 1842 mit Bezug auf „Entweder — Oder" betont: vgl. S. V. XIII, 398: „...ich habe nichts geschrieben, nicht eine Linie..."; 399: „...ich bitte die guten Menschen, die sich für mich interessieren, niemals mich als Verfasser von etwas anzusehen, worauf mein Name nicht steht".

die wir in den Vor- und Nachworten über die indirekte Mitteilung erhalten, nicht ohne weiteres auf Kierkegaard zurückgeht. Und in der Tat deutet das Kierkegaard auch selbst an: „Ich bin... ein Souffleur in dritter Person, der dichterisch Verfasser hervorgebracht hat, deren Vorworte, ja, deren Namen wieder ihre Produkte sind" (301).

Muß eine solche Aussage nicht wunderlich erscheinen? Und doch ist sie eine Notwendigkeit; die indirekte Mitteilung verlangt ja eben, daß jeder Gewährsmann ausgeschaltet ist. Eine Bestätigung hierfür könnte man in einer „NB. NB." überschriebenen Äußerung der Tagebücher über die „Erste und letzte Erklärung" finden: „Ein direktes Wort über mich selbst habe ich bis jetzt nicht gesagt. Das Nachwort zur ‚Abschließenden Nachschrift' enthielt nichts Derartiges, ich übernahm bloß die Verantwortung für die Pseudonyme und redete hypothetice (‚wie ich es verstanden hatte') über deren Gedanken. Die Aufklärung über die Struktur der Pseudonyme, die sich in der Abschließenden Nachschrift findet, ist von einem Dritten..." (Pap X^1 A 161)[25]. Mancher könnte geneigt sein, eine solche Aussage für pathologisch zu halten, aber in Wirklichkeit ist sie doch nichts anderes als der Ausdruck für die folgerichtige Durchführung der Methode. Die Konsequenz wird absichtlich, bewußt auf die Spitze getrieben. Es ist letzten Endes der Existenzgedanke, der hier hindurchleuchtet, denn dieser fordert, daß alles schlechterdings allein auf persönliche Entscheidung gestellt ist.

Aber mit alledem ist doch die Bedeutung der betreffenden Gedanken im Zusammenhang jener Methode noch nicht völlig geklärt. Blicken wir zurück, so ist bislang lediglich zweierlei festgestellt: zunächst negativ: nach Kierkegaards eigener Meinung sind die Gedanken der Pseudonyme nicht unmittelbar mit seinen eigenen zu identifizieren; sodann positiv: diese Gedanken haben ihre Aufgabe im Ganzen jener Methode, im Dienste der Existenzmitteilung. Die Frage bleibt: welches ist denn nun ihre Aufgabe, welche Rolle spielen die „Stadien" innerhalb der Existenzmitteilung?

In den pseudonymen Schriften selber erhalten wir auf diese Frage kaum eine Antwort. Bekanntlich hat aber Kierkegaard seine ganze Schriftstellertätigkeit in seinen Tagebüchern mit seinen persönlichen Bemerkungen begleitet. Sagen uns die Tagebücher vielleicht etwas, das der Lösung jener Frage dienen könnte? Es gibt in ihnen eine längere Ausführung, die uns in besonderer Weise einen Begriff davon zu geben vermag, welche inneren Kämpfe Kierkegaard durchzumachen hatte bei der Herausgabe der pseudonymen Schriften, wie er hin und her vor Gott es sich überlegte, ob er sie erscheinen lassen sollte oder nicht, die uns zeigt, wie er sich Ge-

[25]) Dieser Satz ist nicht beachtet worden von Fr. Petersen, S. K.s Christendomsforkyndelse 1877, S. 659.

danken darüber gemacht hat, ob vielleicht durch die Art der Darstellung, ob durch den Inhalt dessen, was er zu schreiben sich genötigt sah, vielleicht jemand könnte geärgert werden, ob einer Anstoß nehmen könnte, ob vielleicht der Zweck seiner ganzen Schriftstellerei in sein Gegenteil verkehrt werden würde: die Tagebucheintragung über die Artikel „Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin", die 1848 im „Faedrelandet" erschienen, nachdem Kierkegaard zwei Jahre lang nur erbauliche Schriften herausgegeben hatte[26]).

„Just darin liegt nach meiner Meinung meine Aufgabe, beständig zu können, wonach der Welt Eitelkeit und Weltlichkeit als ihrem Höchsten streben und von welchem Gesichtspunkt aus sie vornehm auf das Religiöse herabsehen als etwas für reduzierte Subjekte — es beständig zu können, aber nicht wesentlich zu wollen. Die Welt ist einmal so schwach, daß, wenn sie glaubt, daß der, der das Religiöse verkündigt, einer ist, der das Ästhetische nicht leisten kann, sie das Religiöse übersieht" (Pap IXA 175). „Daher kommt es, daß die strengeren Orthodoxen, daß auch Rudelbach nur auf einen kleinen Kreis wirken, weil er gar keine Erfindsamkeit hat, in das Leben der Menschen im allgemeinen einzuschlüpfen[27]). Die Orthodoxen schreiben nur und reden nur für Orthodoxe, dabei bleibt es. Daß ein ganzes Land sich christlich nennt und sich einbildet, es zu sein, auf diese ‚Christenheit' sind sie gar nicht aufmerksam" (205). Es ist mithin so: die Darstellung des Ästhetischen geschieht wesentlich aus Rücksicht auf die, die noch in dieser Lebensanschauung befangen sind. Diese sollen merken, daß hier einer zu ihnen redet, der sie versteht, einer, zu dem sie Vertrauen haben, dem sie ein williges Ohr leihen können, wenn er ihnen vom Religiösen spricht. Die ästhetischen

[26]) Vgl. Pap IX A 216. Die Artikel finden sich S. V. X, 319 ff.; Übersetzung unter obigem Titel von Theodor Haecker (Innsbruck 1922); zugleich enthält diese Übersetzung auch „Tagebuchaufzeichnungen" K.s zu den Artikeln. Diese hat K. übrigens mit „inter et inter" unterzeichnet. Augenscheinlich will er sie auf diese Weise als „ästhetische" Schrift kennzeichnen, denn jener Ausdruck findet sich in „Entweder — Oder", vgl. 2, 223: „Das ästhetische Individuum betrachtet sich selbst in seiner Konkretion und unterscheidet nun inter et inter". — Reflexionen K.s über jenen Aufsatz enthalten Pap IX A 175. 178 ff. 184. 187. 189. 205. 218. 227 f. 241. — Eine Besprechung der in Betracht kommenden Stellen findet sich bei P. A. Heiberg, S. K.s Udvikling 1925, S. 166 ff.

[27]) Die hier zum Ausdruck kommende Gestaltung der indirekten Mitteilung findet sich fast analog in Schleiermachers Reden (vgl. Otto Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers 1888). An die Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Schleiermacher in der Anwendung der indirekten Mitteilung scheint mir auch Geismar zu erinnern, wenn er bezüglich der pseudonymen Schriften von „Schriften über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" spricht, vgl. S. K. II, 113.

Schriften sollen eben die Menschen aufmerksam machen. Es ist das ein Gedanke, der auch sonst in den Tagebuchblättern sich findet und der besonders mit Rücksicht auf „Entweder — Oder" ausgesprochen wird. „Um in unserer Zeit die Ehe zu verfechten, muß man die ausschweifende Lust der Zeit durch ein Tagebuch des Verführers bezaubern können und so mit allem" (Pap VIII ^{1}A 92). „... die Christenheit ist recht weit zurück. Man muß mit dem Heidentum beginnen. So beginne ich mit Entweder — Oder. Dadurch habe ich die Zeit mit mir bekommen; sie hat am wenigsten geträumt, wo sie hin sollte oder wo wir nun sind. Aber aufmerksam auf die Probleme sind die Menschen geworden. Sie können mich nicht loswerden, just, weil sie so freudig, so freudig mit zu Entweder — Oder gingen. Sie können mich nun gern fahren lassen, sie können mich totschlagen: das hilft ihnen nichts, sie haben mich auf den Leib bekommen. Beginnt man sogleich mit dem Christentum, so sagen sie: das ist nichts für uns — so sind sie sogleich auf ihrem Posten. Aber wie es in meinen letzten Reden heißt, so ist meine ganze furchtbare Schriftsteller-Arbeit; die ist ein einziger großer Gedanke, und das ist: von rückwärts zu verwunden" (548).

Indirekte Mitteilung, Existenzmitteilung: sie ist ein „Aufmerksammachen", ein „Von-rückwärts-verwunden"; beides aber verbindet sich eng mit dem Ausschluß aller Autorität; „ohne Autorität", ein Begriff, der auch in den Tagebüchern wiederkehrt[28]). So steht sie vor uns in ihrer Vielgestaltigkeit, die „indirekte Mitteilung", von der Kierkegaard einmal ausdrücklich sagt: „Indirekte Mitteilung war meine Naturbestimmung" (Pap X ^{2}A 195).

Alles dies nun, das sich so sporadisch in seinen Tagebüchern findet, hat Kierkegaard im Zusammenhang niedergelegt in der erst nach seinem Tode von seinem Bruder herausgegebenen Schrift: „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine direkte Mitteilung, Rapport an die Geschichte von Soeren Kierkegaard"[29]). Es ist ganz bezeichnend, daß hier das Pseudonymitätsproblem klar und deutlich als „inhaltliches Problem" gesehen wird. Durch das Ganze hindurch zieht sich der Gedanke: der Gesichtspunkt, unter dem seine gesamte Schriftstellerarbeit zu beurteilen sei, ist einzig und allein der religiöse. Der ganze erste Abschnitt enthält den „Nachweis, daß der Verfasser religiöser Verfasser ist und war, religiöser und nicht ästhetischer" (10, 10 ff.)[30]), und den zweiten überschreibt er: „Die Deutung der ganzen Verfasser-Wirksamkeit unter diesem Gesichtspunkt, daß der Verfasser religiöser Verfasser ist" (15 ff.). Die Frage wird behandelt: was sollen denn die ästhetischen Schriften, was ist ihre Bedeutung im Zusammen-

[28]) Vgl. z. B. Pap IX A 189.
[29]) Vgl. Band 10 der Jenenser Ausgabe.
[30]) Vgl. schon Pap IX A 216. 228.

hang des Ganzen? Und eben da wird mit besonderem Nachdruck hingewiesen auf die indirekte Mitteilung. Religiöse Beurteilung seiner gesamten Schriftstellerwirksamkeit und indirekte Mitteilung fordern sich eben auch nach dieser Schrift gegenseitig. „Daß, wenn es in Wahrheit einem glücken soll, einen Menschen zu einem bestimmten Punkt hinzuführen, man zuvörderst darauf achten muß, ihn da zu finden, wo er ist, und da zu beginnen" (19), man muß eben „zuerst sehen, in Rapport", in Fühlung „mit den Menschen zu kommen", d. h. man muß mit einer ästhetischen Leistung den Anfang machen. Sie ist das „Handgeld" (18), „daß, selbst wenn ein Mensch nicht mitgehen will, wohin man ihn zu führen strebt, man doch Eins für ihn tun kann: ihn dazu zwingen, aufmerksam zu werden" (25). Und das Ganze gipfelt in der Aussage: „Daß die ganze ästhetische Produktivität, in der Totalität der Produktivität gesehen, ein Betrug ist, doch im besonderen Sinn" (28). Kierkegaard bezeichnet sich „als Spion in höherem Dienst" (62), der selbst „ohne Autorität" (62)[31]) „von hinten" kommt, um „in negativer Weise" zu „helfen" (31); jetzt „muß ein ätzendes Mittel gebraucht werden; aber dieses Ätzende ist das Negative, aber das Negative ist, wo es etwas mitzuteilen gilt, ganz genau das, daß man betrügt" (29).

Überschauen wir das, so kann man sagen: die Aussagen der Tagebücher und dieser Schrift stützen sich gegenseitig in ihrer Auffassung der Bedeutung und der Einzelausprägung der „indirekten Mitteilung" und führen die Andeutungen der pseudonymen Schriften klarer aus[32]). Die Darstellung jener Anschauungen bedeutet nichts anderes als den Versuch, den Konnex mit dem Leser zu bekommen, sie sind eben ein Betrug eigener Art. Auf diese Weise sind jene Anschauungen in ihrer „Idealität" als notwendig im Rahmen des Ganzen erwiesen. Sie bilden einen unveräußerlichen Teil der Kierkegaard eigentümlichen schriftstellerischen Methode[33]).

Und ist damit nicht zugleich auch die Tatsache erklärt, daß immerfort erbauliche Schriften neben den pseudonymen Werken

[31]) Vgl. S. 53.

[32]) Auf diesen Zusammenhang weist vor allem auch P. A. Heiberg, S. K.s religioese Udvikling, S. 164 hin. Beachte auch das Urteil Geismars: „Je mehr man K.s Verhältnis zu der pseudonymen Verfasserschaft überlegt, um so mehr wundert man sich darüber, wie genau er die Wirklichkeit im ‚Gesichtspunkt für meine Verfasserwirksamkeit' geschildert hat" (Tilskueren 1926, S. 269). Vgl. aber u. S. 123.

[33]) So lösen das Pseudonymitätsproblem außer Lorentz (s. u.) auch J. C. Heuch (vgl. u. 9. Kap. Anm. 1) Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. K. 1864, S. 295 ff., bes. S. 298 f.; mit Einschränkung gehört auch hierher H. Reuter, Protestantenblatt 1913, Sp. 611 ff., vgl. Sp. 671. Ganz ablehnend gegenüber einer Lösung des Pseudonymitätsproblems auf Grund der indirekten Mitteilung ist Gaudig, Kirchl. Monatsschrift 1885/86, S. 214 ff.; er nennt „die Auffassung der ästhetischen Produktion als eines pädagogischen Mittels eine nachträgliche, unwillkürliche Verschiebung" (S. 298). S. u. S. 127 ff. Anm. 76.

hergehen?[34]) Der religiöse Grundcharakter des Ganzen wird so immer wieder eindrücklich gemacht; der Inhalt dessen, was auf indirekte Weise mitgeteilt werden soll, wird so stets von neuem deutlich nahegebracht. Aber sind die erbaulichen Reden nicht auch wieder in gewissem Sinn indirekte Mitteilung? „Gedanken, die von rückwärts verwunden"! (S. V. X, 161ff.) Indirekte Mitteilung überall; indirekte Mitteilung, die das Ich des Menschen vor Gott in besonderer Weise betont.

Allein, wenn auch mit alledem bezüglich des Pseudonymitätsproblems ein in sich harmonisches, glattes Ergebnis gewonnen ist, so ist doch auf diese Weise die wirkliche Lösung des Problems noch keineswegs erreicht. Bei näherem Zusehen werden wir nämlich auf eine Schwierigkeit geführt. Es gibt zu denken, wenn man sich vergegenwärtigt, zu welch weitreichenden Konsequenzen man veranlaßt werden kann, falls man die Tendenz, die in der Lösung des Problems auf Grund der indirekten Mitteilung enthalten ist, völlig sich auswirken läßt. Ein Beweis dafür scheint mir die merkwürdige Schrift von E. Lorentz, „Über die sogenannten ästhetischen Werke Soeren Kierkegaards", zu sein[35]). Lorentz kommt auf Grund der Erkenntnis, daß die pseudonymen Werke Kierkegaards „aus dem Gesamtinhalt seiner religiösen Anschauung heraus zu beurteilen" (3) und eben einzig und allein im Gesamtzusammenhang der indirekten Mitteilung zu verstehen seien (7), zu der Überzeugung, daß man sie eben in „übertragenem Sinne" (6) auffassen müsse. Man muß die Schriften „allegorisch" deuten, sie „symbolisch" erklären (ib.). Im Verfolg dieses Weges wird Lorentz dann zu einer geradezu wunderlichen Auslegung, vor allem des „Tagebuches des Verführers", veranlaßt[36]). Fraglos, die Komik schon richtet hier die Anschauung. Mag daher die Schrift nur als Kuriosum zu bewerten sein, — jedenfalls aber wird durch sie von neuem unser Blick auf die Tatsache der „uneigentlichen" Auf-

---

[34]) S. o. S. 111. 113.

[35]) E. Lorentz, Über die sogenannten ästhetischen Werke S. K.s. Versuch einer Deutung, 1892.

[36]) Die Anschauung von Lorentz ist die, daß mit dem Verhältnis von Mann und Weib nichts anderes gemeint sei als das Verhältnis von Geist und Seele. „Die Duplizität und die Einheit zwischen Mann und Weib einerseits, und die Duplizität und die Einheit zwischen Geist und Seele andererseits bedeuten dasselbe, und ‚Ehemann werden' heißt ein ‚Einzelner werden'" (S. 10). Betreffs des „Tagebuches des Verführers" sagt L.: „Die Idee des Ganzen erfordert, daß wir, wie in allen auftretenden Personen, so auch in dem Herausgeber des Tagebuches nicht eine fremde Individualität suchen, sondern ihn als den Repräsentanten, als das Sinnbild irgendeiner dem Menschen innewohnenden Geistes- oder Seelenkraft auffassen" (S. 20). „Auch die Namen gehören in den Rahmen der Allegorie und müssen die Erklärung derselben erleichtern helfen" (S. 22). So wird das „Ethische durch Eduard dargestellt" (S. 24); der Onkel, in dessen Haus Johannes die Kordelia führt, bedeutet „das Verstandesmäßige im Geiste des Menschen" (S. 25) usw. usw.

fassung der pseudonymen Werke gelenkt, die ja eben die indirekte Mitteilung nahelegt. Wir sehen die Gefahr, die in der Lösung des Pseudonymitätsproblems von der indirekten Mitteilung her enthalten ist. Es ist nur zu leicht möglich, daß man über dem Blick auf das Ganze — und die indirekte Mitteilung läßt uns ja das Augenmerk immer auf den Gesamtrahmen richten — es vergißt, in bezug auf die Auffassung des einzelnen Stadiums, in bezug auf die Frage nach einer möglichen Identifikation Kierkegaards vor allem mit der ästhetischen Lebensanschauung, die quaestio facti in ihrem ganzen Umfang zu stellen. Fraglos, es bleibt bestehen, ein Urteil über die Pseudonymitätsfrage ist nur bei einer Betrachtung möglich, die Kierkegaards gesamte Schriftstellerwirksamkeit, seine Produktion als ein zusammenhängendes Ganzes in Rücksicht zieht. „Wie weit ein sogenanntes ästhetisches Publikum Genuß fand oder findet beim Lesen meiner ästhetischen Produktion, welche ein Inkognito, ein Betrug im Dienste des Christentums ist, ist mir natürlich, total verstanden, das Indifferente, denn ich bin religiöser Schriftsteller. Angenommen, daß ein solcher Leser vollkommen die einzelne ästhetische Schrift versteht und beurteilt: er versteht mich total falsch, da er sie nicht in der religiösen Totalität der Verfasserwirksamkeit versteht" (10,4). Darin, daß die indirekte Mitteilung uns diese Art der Betrachtung vorschreibt, besteht nicht zuletzt ihre Bedeutung und ihr Wert. Aber über der Frage nach dem Wahrheitsgehalt, nach der Berechtigung des einzelnen Stadiums im Gesamtrahmen des Ganzen darf doch nicht die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt vergessen werden, die Frage, ob dem Stadium ein tatsächlicher Erlebnisgehalt in Kierkegaard selber entspricht, ob sich das geschichtlich nicht einfach nachweisen läßt. Denn schließlich ist die quaestio juris nur dann richtig zu lösen, wenn die quaestio facti wirklich vollständig erörtert ist. Die Behandlung des Pseudonymitätsproblems im Zusammenhang der indirekten Methode findet so ihre notwendige Ergänzung in der Erörterung jener geschichtlichen Frage.

Aber nicht allein die Erkenntnis der Gefahr, die sich mit einer Lösung jenes Problems allein auf Grund der indirekten Mitteilung verbindet, führt uns in diese Richtung. Mit der indirekten Mitteilung verbindet sich innerlichst das sogenannte Schachtelsystem. Es läßt sich nun nachweisen, daß Kierkegaard damit eine literarische Form verwendet, die zu der Zeit, in der er lebte, keine Seltenheit war: er hat sie aus der Romantik übernommen. Er selbst deutet ja in gewissem Sinne auf diese Abhängigkeit hin, wenn er in „Entweder—Oder" in bezug auf dieses Schachtelsystem von einem „Novellistenkniff" spricht (1,8)[37]). Zu nennen wären da Männer wie

[37]) Das Schachtelsystem der Romantik hat vermutlich seinen Grund in den sog. Rahmenerzählungen der Renaissance (vgl. Boccaccio). Auf die Romantik ist diese Form wahrscheinlich durch Jean Paul gekommen. (Diese Hinweise verdanke ich Herrn Professor Dr. Hankamer, Köln.)

Tieck und F. Schlegel[38]). Bei Tieck hat freilich diese Form lediglich eine literarisch-technische Bedeutung — es kommt ihm auf sie nur als auf eine ästhetische Kategorie an — ganz wie bei Jean Paul. Aber anders ist es doch bei Schlegel[39]). Ich erinnere an seine „Luzinde". Die Form ist hier zweifellos gewählt um des Inhaltes willen. Man kommt ganz unwillkürlich auf den Gedanken, ob hier nicht hinter den Erzählungen anderer eigene, persönliche Erlebnisse des Autors stehen, persönliche Erfahrungen des Schriftstellers anderen in den Mund gelegt sind, so daß vielleicht die literarische Form auf nichts anderes zurückzuführen ist als auf einen gewissen Distanzwillen dem Eigensten gegenüber. Die Frage nach dem Erlebnisgehalt taucht auf. Gehört Kierkegaard hier in eine Reihe mit den Romantikern[40]), so ist auch bei ihm eben diese Frage zu stellen[41]).

Vor allem aber weisen die pseudonymen Schriften selber augenscheinlich auf diese Fragestellung hin. Das Vorwort von „Entweder—Oder" schließt mit den Sätzen: „..., so gehe denn hinaus in die Welt, entgehe, wenn möglich, der Aufmerksamkeit der Kritik, besuche einen einzelnen Leser zu guter Stunde, und solltest du auf eine Leserin stoßen, so möchte ich sagen: meine liebenswürdige Leserin, du wirst in diesem Buch manches finden,

---

[38]) Georg Brandes, Hauptströmungen I, S. 288 ff. erinnert an Tiecks „Verkehrte Welt": „Weiter läßt sich das Spiel mit der Illusion nicht treiben, als dadurch, daß in dem Stücke, das die mitspielenden Zuschauer ansehen, wiederum für andere Komödie gespielt wird... So stecken die Stücke wie Schachteln ineinander". Brandes macht auch aufmerksam auf die Parallelen bei Shakespeare (S. 287). Zugleich aber weist er ebenfalls darauf hin, daß der Zweck dieser Form kein anderer sein könne, als den Leser bzw. den Zuschauer zur Selbstreflexion zu veranlassen (S. 287) — also genau wie bei Kierkegaards indirekter Mitteilung. Zu Tieck vgl. Pap I A 167; C 95. 103. 104; zu Schlegel Pap I C 89, S. 249, s. auch Pap I C 56. 69. Herr Professor Hankamer-Köln macht mich darauf aufmerksam, daß vielleicht das „Tagebuch des Verführers" im Anschluß an Tiecks „William Lovel" geschrieben sei, zumal zu Beginn der Name Tiecks erwähnt wird, s. 1, 281.

[39]) In diese Linie gehört auch Goethes „Wilhelm Meister", vgl. Pap I C 72.

[40]) Für sein Verhältnis zu den Romantikern vgl. etwa die Bemerkung aus einer Tagebuchaufzeichnung vom Jahre 1838: „... Ich habe Hoffmanns Werke mit mir genommen; ... ich ... fühle, wie verwandt ich in mancher Hinsicht mit ihm bin..." (vgl. Carl Koch, S. K. og Emil Boesen 1901, S. 48; s. auch Pap I C 92).

[41]) Auf die im Text gestellte Frage führt auch folgende Tatsache. In der Zeit, in der K. die „Stadien auf dem Lebensweg" schrieb, arbeitete sein Freund Emil Boesen an einem Buch, das den Titel trug: „Eine religiöse Lebensentwicklung in Briefen von Cornelius, herausgegeben von Z." Das Buch erschien 1845. Von dieser pseudonymen Schrift ist nun ganz offenbar, daß sie „Stücke aus Emil Boesens eigener Entwickelung" enthält. Beachtenswert mag auch sein, daß B. gerade in jener Zeit „in eifrigem Gedankenaustausch" mit K. stand (vgl. Carl Koch, S. K. og Emil Boesen 1901, S. 14 ff. 23).

was du vielleicht nicht wissen solltest, anderes, das zu wissen dir wohl von Nutzen sein dürfte; so lies denn das eine so, daß du, wenn du es gelesen hast, sein kannst wie die, die es nicht gelesen hat, das andere so, daß du, wenn du es gelesen hast, sein kannst wie die, die das Gelesene nicht vergessen hat! Ich als Herausgeber will nur den Wunsch hinzufügen, daß das Buch den Leser in einer guten Stunde treffen möge, und daß es der liebenswürdigen Leserin gelinge, B.s wohlgemeintem Rate zu folgen" (1, 14). Es ist ganz deutlich, an wen in erster Linie diese Worte gerichtet sind. Wohl handelt es sich in „Entweder—Oder" um indirekte Mitteilung an „jeden" „Einzelnen", aber zunächst wendet sich das Werk doch an Kierkegaards Braut[42]). Ist damit aber nicht ohne weiteres gesagt, daß im Mittelpunkt der Schrift persönliche Erlebnisse Kierkegaards stehen?

Besonders deutlich läßt sich die persönliche Note feststellen im Hinblick auf die „Leidensgeschichte" der „Stadien", die wir ja auch schon im ersten Kapitel in diesem Sinne verwandten[43]). In einem Brief Kierkegaards an Boesen heißt es: „Ich sende ihr ihren Ring in einem Brief, der sich Wort für Wort in dem psychologischen Experiment[44]) abgedruckt findet" (Forl. 102)[45]). Vor allem aber zeigt ein Blick in die Tagebücher[46]), wie sehr in jener Ab-

[42]) Vgl. etwa Drachmann, Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 142.

[43]) S. o. S. 29; schon Bärthold hat darauf aufmerksam gemacht; vgl. auch neuerdings Geismar, S. K. II, S. 93; Bohlin, S. K.s Leben und Werden, S. 104; J. Himmelstrup a. a. O. S. 152; s. aber auch H. Reuter, S. K.s religionsphilos. Gedanken 1914, S. 32. Anm. 3.

[44]) Vgl. „‚Schuldig?' — ‚Nicht-Schuldig'. Eine Leidensgeschichte. Psychologisches Experiment von Frater Taciturnus" (4, 163 ff.).

[45]) Vgl. auch Forl. 79.

[46]) Was sich bezüglich der „Stadien" feststellen läßt, das ist auch im Hinblick auf „Entweder — Oder" nachzuweisen. Schon G. Brandes, S. K. 1879, S. 113 ff. hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine Reihe der Diapsalmata augenscheinlich den Tagebüchern entnommen sind: „Ich sage von meinem Kummer..." (1,19) vgl. Pap II A 421. „Ich mag garnichts..." (1, 17), vgl. Pap II A 637; „Außer meinem übrigen zahlreichen Umgangskreis..." (1, 18), vgl. Pap III A 114; „Es gibt Insekten..." (1, 17), vgl. Pap III A 96; „Heirate, du wirst es bereuen..." (1, 34), vgl. Pap III A 117; vgl. auch „Da soll, wie bekannt, irgendwo in England ein Grab sein..." (1, 199) mit Pap III A 40. Das Thema der Predigt am Schluß von „Entweder — Oder" ist von K. schon im Pastoralseminar 1840—1841 behandelt worden (s. Pap III C 5); vgl. dazu Pap IV A 73: „An diesem Punkt liegt meines Lebens Paradox, gegen Gott habe ich allezeit unrecht..." (s. auch H. Ellekilde, Den store Jordrystelse [Danske Studier 1916], S. 17); zum Bisherigen vgl. ebenfalls Wolfg. Pfleiderer [Mitübersetzer der „Stadien", s. 4], Preuß. Jahrb. Bd. 151, S. 223; neuerdings auch Ed. Geismar, S. K. II, S. 44; übrigens sind derlei philologische Untersuchungen auch K. nicht ganz fremd gewesen, vgl. 1, 107). Zu dem allen s. Pap IV A 221: „Wenn ich nicht bei der Ausgabe von ‚Entweder — Oder' beschlossen hätte, nichts Altes zu verwenden, so würde ich beim Durchgehen meiner Papiere Aphorismen gefunden haben, die ausgezeichnet sich brauchen ließen..." Bei einem solchen Vorgehen aber ist doch immer die Mahnung Bärtholds zu beachten: „Die Tagebücher sind... nicht ganz einfach zu

handlung eigenste Erlebnisse Kierkegaards verwendet sind; besonders sind hier die „Zwischenstücke“ zu nennen[47]): „Was da noch in mir wohnt von düstern Gedanken und schwarzen Leidenschaften, das will ich los zu werden suchen in einer Schrift, die heißen soll: Selbstbetrachtung eines Aussätzigen“ (Pap IV A 110)[48]). Bis in die kleinsten, nebensächlichsten Züge hinein läßt die per-

---

benutzen. Sie geben keineswegs immer seine (K.s) persönliche Auffassung, sondern vielfach Entwürfe für eine mögliche öffentliche Äußerung, um einen bestimmten Gesichtspunkt geltend zu machen, — Studien zu seinen Werken“ (s. Bärthold, S. K.s Persönlichkeit S. VII f.; vgl. auch Reuter, S. K.s religionsphilos. Gedanken, S. 47). — Auf die Schwierigkeiten, die sich einem Verständnis der Tagebücher, und zwar im Zusammenhang mit dem Pseudonymitätsproblem, immer wieder entgegenstellen, weisen neuerdings mit besonderem Nachdruck Ed. Geismar und T. Bohlin hin. Vgl. Ed. Geismar, Omkring Kierkegaard I (in Teologisk Tidsskrift 1925, S. 305 ff.); II (ebd. 1927, S. 198 f.); T. Bohlin, Aktuella Kierkegaardproblem (in Svensk teologisk Kvartalskrift, 2. Heft, 1926; Auseinandersetzung mit dem genannten Aufsatz von Geismar) und T. Bohlin, S. K.s etiska Åskådning 1918, S. 8—10 (hier ist die gesamte Literatur, auch die deutsche, verarbeitet). Sowohl Geismar wie Bohlin mahnen zur „Vorsicht“ in der Benutzung der Tagebücher (Geismar, Omkring K. I, S. 305; Bohlin, Etiska Åsk., S. 10), doch scheint Geismar „vorsichtiger“ als Bohlin zu sein. In der Stufenleiter, in die G. das gesamte Quellenmaterial einordnet, weist er den Tagebüchern die zweitunterste Stufe zu, unmittelbar vor den pseudonymen Schriften (s. u. S. 128 Anm. 76), denn sie enthalten „Monologe“, in denen die Gedanken nur so „hingeworfen“ sind, „ohne abgefeilt und allseitig erwogen zu sein“ (a. a. O. I, S. 305); „In den Tagebüchern haben wir Monologe, die von ihm zu der Zeit geführt worden sind, da die Gedanken gerade nicht geklärt waren; das einzige, das die Tagebuchstellen beweisen, ist, daß er am betreffenden Tag so dachte“ (a. a. O. II, S. 199). Bohlin betont nun zwar, daß die „Tagebücher ein eigentümliches Gepräge von ‚Dichtung und Wahrheit‘ trügen (Et. Åsk. S. 10; K.-Probl., S. 127); aber er sagt doch auch mit dem gleichen Nachdruck, daß „die Tagebuchnotizen... einen unschätzbaren Wert“ „besäßen“, „wenn es gelte, den Versuch zu machen, sowohl K.s persönliches Leben und seine Entwicklung wie seine literarische Produktion und seine ganze Anschauung zu verstehen“ (Et. Åsk. S. 10, fast wörtlich ebenso K.-Problem, S. 128); er sagt, daß es keinen Gedankengang in den Werken K.s gebe, der nicht seine deutliche Analogie in den Tagebüchern habe (K.-Problem, S. 128); er sieht sich darum genötigt, diese Schriften in die gleiche Reihe zu stellen mit den unter K.s eigenem Namen herausgegebenen Werken (a. a. O. S. 129). — Wenn Bohlin oben auf „Dichtung und Wahrheit“ hinweist, so darf doch die Verschiedenheit von K. und Goethe nicht übersehen werden: „Was ist doch Goethe in ‚Aus meinem Leben‘ anderes als ein talentvoller Defensor von Fadäsen. Auf keinem Punkt hat er die Idee realisiert; aber sich losschwätzen von allem (von Mädchen und der Liebe Idee und Christentum usw.), das vermag er“ (Pap V A 57).

[47]) Vgl. 4, S. 177 ff. (Die stille Verzweiflung); S. 208 ff. (Des Aussätzigen Selbstbetrachtung); S. 225 ff. (Salomos Traum); S. 249 ff. (Eine Möglichkeit); S. 292 ff. (Zum Auswendig-Lernen. Periander); S. 327 ff. (Nebukadnezar [Daniel]). Es hat sicherlich auch seine Bedeutung, daß alle diese Zwischenstücke auf den Fünften des Monats datiert sind. Ob K. dieses Datum gewählt hat im Hinblick auf die Tatsache, daß er im Mai, also im fünften Monat, geboren ist?

[48]) Vgl. 4, 208 ff.

sönliche Note sich nachweisen: z. B. Regine trifft Kierkegaard in der Kirche und nickt ihm zu[49]). Und dann das Motto der „Leidensgeschichte": „Periissem nisi periissem"[50]): „Periissem, nisi periissem ist und bleibt das Motto meines Lebens. Darum habe ich aushalten können, was einen anderen, der nicht tot war, schon lange totgeschlagen hätte" (Pap IX A 48)[51]). Schon ein Blick in die pseudonymen Schriften unter dem Gesichtspunkt der Frage nach dem Erlebnisgehalt läßt unmittelbar den persönlichen Charakter derselben erkennen. Die persönliche Note muß augenscheinlich in entscheidender Weise in Rücksicht gezogen werden.

Aber sagt denn nun nicht Kierkegaard auch ebenso, daß in den pseudonymen Schriften nicht ein einziges Wort von ihm selber sei?[52]). Nach den letzten Ausführungen kann dieser Satz nicht die ganze Wahrheit enthalten. Offenbar bringt er nur eine Seite zum Ausdruck, der gegenüber aber die andere nicht vergessen werden darf. Erst wenn neben jener Seite auch diese in Rücksicht gezogen wird, ist die Problematik der Pseudonymität in ihrem ganzen Umfang erkannt und — auf den Weg der Lösung geführt. Indirekte Mitteilung — persönliches Erleben! Aber bezieht sich dieses Erleben auch auf die Stadien?

Im Zusammenhang der indirekten Mitteilung hat uns unsere bisherige Erörterung immer wieder vor die Tatsache gestellt: der religiöse Gesichtspunkt ist bei Kierkegaard der entscheidende. Allein, nun könnte man doch fragen — und eben damit steht das Problem der Einzelbedeutung des Stadiums vor uns —, ob nun auch schon von Anfang an dieser Gesichtspunkt in Kierkegaard lebendig gewesen sei. Ist Kierkegaard schon gleich zu Beginn seiner Schriftstellertätigkeit nur religiöser Autor gewesen; wollte er das sein?

Gerade der „Gesichtspunkt", also die Schrift, in der die indirekte Mitteilung so stark betont wird, nimmt diese Frage auf. „... es ist nicht ganz wahr, was ... entwickelt wurde, daß die ganze ästhetische Produktion ein Betrug sei ..." (10,52). „Lehrer bin ich nicht, nur Mitschüler (53)[53]). „Falls ich ... hingehen und sagen würde, daß ich vom ersten Augenblick an den ganzen dialektischen Bau der ganzen Verfasserwirksamkeit überschaut, oder daß ich in jedem Augenblick Zug für Zug in Reflexion im voraus die Möglichkeiten so erschöpft hätte, daß die Reflexion hinterher mich nichts gelehrt hätte, bisweilen auch etwas anderes, daß das, was ich getan hätte, zwar das Richtige wäre, daß aber ich selbst das jetzt erst doch recht verstünde: würde ich so sagen, so wäre es eine Verleugnung Gottes und eine Unredlichkeit gegen ihn. Nein,

[49]) 4,271, vgl. Pap IV A 97, Forl. 84.
[50]) 4, 172.
[51]) Vgl. auch zu 4, 4 (Hilarius Buchbinder läßt die Papiere, die er fand, seine Kinder vorlesen) Pap VIII[1] A 33.
[52]) S. o. S. 111.
[53]) Vgl. auch Pap IX A 233.

um der Wahrheit die Ehre zu geben, muß ich sagen: ich kann das Ganze nicht verstehen, gerade weil ich das Ganze bis in die kleinste Kleinigkeit hinein verstehen kann; aber was ich nicht verstehen kann, ist, daß ich es nun verstehen kann und doch keineswegs sagen darf, daß ich im Augenblick des Beginnens es so genau verstand — und doch bin ich ja der, der es ausgeführt und mit Reflexion jeden Schritt getan hat" (10, 51). Kierkegaard sagt also ganz ausdrücklich, daß, wenn auch die Vorsehung bei seiner Schriftstellertätigkeit in entscheidender Weise beteiligt gewesen ist und sich die religiöse Abzweckung wie ein roter Faden durch das Ganze hindurchziehe, das Ziel ihm doch zunächst unbestimmter vorgeschwebt habe. Die ästhetischen Schriften sind herausgeboren aus einem gewissen Schaffensdrang[54]).

Dieser Schaffensdrang aber hinwiederum hat seinen Grund in seiner damaligen seelischen Verfassung. „...entweder mußte ich mich in Verzweiflung und Sinnlichkeit stürzen oder absolut das Religiöse als das einzige wählen — entweder die Welt bis zur äußersten schrecklichsten Konsequenz oder das Kloster" (10,12); er stand vor der „Wahl", das Christentum war für ihn eine „Möglichkeit" (54); Kierkegaard weist damit auf die Zeit hin, die er immer wieder im Zusammenhang mit seiner Verlobung erwähnt und die uns schon im ersten Kapitel beschäftigte[55]). „Ich tummelte mich im Leben herum, in sehr vielem und fast in dem Verschiedensten versucht, um so schlimmer auch in Verirrungen, ach und auch auf dem Wege der Verlorenheit, so daß ich in meinem 25. Jahre mir selbst eine rätselhaft entwickelte außerordentliche Möglichkeit war, deren Bedeutung und Bestimmung ich nicht verstand trotz der eminentesten Reflexion, die womöglich alles verstand" (10,57)[56]). Es gab eine Zeit, da er Ästhet war[57]) — aber das ist nur die eine Seite der Wahrheit; das Religiöse war doch auch da. Es hatte ihn „beständig ... in Beschlag", es „paßte auf, als wollte es sagen: bist du nicht bald fertig damit?..." (61)[58]), „Die ästhetische Produktion ... eine notwendige Ausleerung" (52)[59]). Das Ganze ist seine „Erziehung" (ib.)[60]), seine „Entwick-

---

[54]) 10,61 „Drang der Produktivität".

[55]) Vgl. o. S. 27 ff.

[56]) Vgl. auch 10, 62.

[57]) Vgl. V. Ammundsen, K. som religioes Vejleder (For Kirke og Kultur) 1913, S. 325: „Die Abrechnung mit dem Ästhetiker... ist ein Ausschlag einer inneren Debatte in Kierkegaard selbst". S. auch Aug. Strindberg, Der Sohn einer Magd (Ausgabe Verlag Müller) ²1909, S. 421.

[58]) Vgl. auch 10, 60.

[59]) Vgl. 13 u. Schrempf „März" 1912, S. 90: „... er expektoriert sich..., um ein Gift auszustoßen, dessen er sich notwendig entledigen muß..."; ebenso „Christl. Freiheit" 1913, Sp. 310.

[60]) S. auch 10, 73 u. Pap II A 420; X² A 399; X¹ A 510; X² A 195 f. Beachte, daß der Ausdruck „Erziehung" schon in der Dissertation eine Bedeutung hat (vgl. S. V. XIII, 352).

lung“[61]): „‚Vor Gott‘, religiös, nenne ich, wenn ich mit mir selbst rede, die ganze Verfasser-Wirksamkeit meine eigene Erziehung und Entwicklung“ (166). Gott und Welt — aber eben auch Welt!

Mit besonderer Deutlichkeit läßt sich diese Tatsache gerade für die Zeit nachweisen, in der Kierkegaard „Entweder—Oder“ schrieb. Es kommen hier vor allem die Briefe in Betracht, die er aus Berlin an seinen Freund Emil Boesen sandte[62]). „... ich fühle, daß ich ein ungewöhnlicher Erotiker bin“ (Forl. 54)[63]). „Hier in Berlin ist mittlerweile eine Sängerin aus Wien ..., sie spielt die Elvira ... Wenn mein wildes Gemüt mich überkommt, fühle ich mich fast versucht, mich ihr zu nähern, eben nicht mit den reellsten Absichten“ (49)[64]). Es ist der „Verfasser“ des „Tagebuches des Verführers“, der hier spricht. „... ich öffne die Schleusen der Vergessenheit, ich stürze mich selbst in des Lebens Strom, und ich glaube, ich bin ein zu guter Schwimmer, um unterzugehen, weil mir ein bißchen Wasser über den Kopf schlägt. Das Ästhetische ist überhaupt mein Element[65]). Sobald sich das Ethische geltend macht, bekommt es leicht zu viel Gewalt über mich. Ich werde ein ganz anderer Mensch, ich kenne keine Grenze dafür, was meine

---

[61]) Vgl. hier besonders die Bücher von P. A. Heiberg, vor allem „S. K.s religioese Udvikling“ 1925. Aber auch schon die ältere deutsche Literatur weist auf die Tatsache einer „Entwickelung“ K.s hin: vgl. A. Heubaum, Preuß. Jahrb. 1897, 90. Band, S. 85; ebenso der Katholik Johannes Mumbauer, Hochland, 10. Jahrg., S. 184 ff.

[62]) Auf eine in Forl. enthaltene Sammlung von Briefen K.s macht K. selber Pap X^2 A 214 aufmerksam. — Auch Geismar, S. K. II, S. 7 weist darauf hin, daß die betreffenden Schriften betrachtet werden müßten von dem Briefwechsel mit E. Boesen aus.

[63]) Ed. Geismar, S. K. I, S. 36 sucht diese Äußerung K.s dadurch zu entkräften, daß er auf eine Bemerkung hinweist, die E. Boesen einmal über seinen Freund zu Carl Koch getan hat: K. sei der reinste Mensch gewesen, den er gekannt habe; vgl. V. Ammundsen, S. K.s Ungdom 1912, S. 122 Anm. 2. Doch zitiert Ammundsen auch eine Aussage von K.s Sekretär Levin, die jene Äußerung K.s nur bestätigt: beim Anblick von Mädchen, die in Gilleleje auf sein Zimmer kamen, „brannte die Lust in seiner Seele, obgleich sein Körper ruhig war“ (Ammundsen a. a. O.).

[64]) Kierkegaard fährt dann fort: „An einer Sängerin ist im allgemeinen nicht viel verloren, und sie ist ihr ähnlich. Das könnte eine kleine Zerstreuung sein, wenn ich vom Spekulieren müde bin oder es satt habe, an dies und das zu denken. Sie wohnt in meiner Nähe“. Die Bedeutung dieser und der im Text zitierten Worte wird nicht aufgehoben durch die dann folgenden: „Du kennst meine Gespräche so gut, daß du weißt, was dergleichen zu bedeuten hat, mehr hat es auch nicht zu bedeuten, wenn ich schreibe“. Kierkegaard war Ästhet, war „Erotiker“.

[65]) Dazu vergleiche man aus den Tagebuchnotizen des Jahres 1835 die Eintragung: „Ich habe die fast unwiderstehliche Macht gefühlt, womit die eine Lust der andern die Hand reicht; ich habe die Art von unechter Begeisterung gefühlt, die sie zu erzeugen vermag; ich habe auch die Langeweile, die Zerrissenheit gefühlt, die darauf folgt...“ (Pap I A 75).

Pflicht sein könnte usw." (71)[66]). Kierkegaard, der Ästhet; Kierkegaard aber auch der Ethiker! Und nun demgegenüber die so ganz andersartigen Aufzeichnungen aus dem Tagebuch jener Berliner Zeit![67]). „Meine Sünde war, daß ich nicht Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist..." (Pap III A 166). „... in Wahrheit, es gibt eine Gemeinschaft der Leiden mit Gott, einen Pakt der Tränen, der an und für sich so sehr schön ist..." (181). Demnach sagt die spätere Reflexion ganz mit Recht: „Der Nerv in meiner ganzen Verfasser-Wirksamkeit liegt eigentlich da, daß ich wesentlich ein Religiöser war, als ich ‚Entweder—Oder' schrieb..." (Pap IX A 175).

Mithin: Kierkegaard ein Ringender, ein Kämpfer; Gott und Welt![68]).

Diese Feststellung ist entscheidend für die Beantwortung der Frage: redet Kierkegaard selber in den Stadien, bieten die Pseudonyme seine Ansicht?

Da Kierkegaard in den Stadien gelebt hat, so ist unbedingt zunächst zu sagen: ja, die Pseudonyme bieten Kierkegaards Ansicht[69]). Kierkegaard redet wirklich „in" den Stadien[70]). Allein, da die Vorsehung dabei ist, da es sich um eine Erziehung durch Gott, eine religiöse Entwicklung, einen Kampf, ein Ringen[71]) um „die Religion" handelt, Kierkegaard eben nicht damit „endete", daß er „sein Leben im Ästhetischen hatte" (10,61), so ist er jedesmal recht eigentlich schon über das einzelne Stadium hinausgehoben. Jenes erste, daß er in dem einzelnen Stadium redet, gilt also nur mit der Einschränkung, mit dem Vorbehalt, daß er zugleich vom folgenden, vom letzten Stadium aus spricht[72]). Vergegenwärtigt man sich das nun: Kierkegaard ist das ästhetische, das ethische Pseudonym und

---

[66]) Vgl. auch die später folgenden Worte: „... das ästhetische Moment, das in jeder Persönlichkeit und zudem besonders in der meinigen etwas so Wesentliches ausmacht..." (s. a. a. O.).

[67]) Pap III A 146—196 stammen nach Pap III Fortale, S. X aus der Berliner Zeit.

[68]) H. Gaudig, Kirchl. Monatsschrift 1885, S. 205. 298: „Auch in Kierkegaards Brust wohnten die zwei Seelen, welche in Faust wohnten".

[69]) Pap II A 683: „Ich möchte eine Novelle schreiben mit Motto von mir selbst. Motto: Phantasie für ein Posthorn" (vgl. S. 154 Anm. 14.

[70]) Pap II A 739: „Ein Verfasser muß immer etwas von seiner Persönlichkeit geben, gleichwie auch Christus uns mit seinem Leib und Blut speist".

[71]) Vgl. dazu auch die Worte von Schrempf „März" 1912, S. 90: „Durch alle seine Pseudonyme hört das geschulte Ohr doch immer nur ihn, den leidenden, mit sich selbst ringenden, für seine Idee kämpfenden Kierkegaard".

[72]) Beachte auch die Erklärung des Wortes Stadium 1, 67: „Die einzelnen Stadien... Offenbarung von... Prädikaten", die „in dem Reichtum des letzten Stadiums" „zusammenfallen", „da dieses das eigentliche Stadium ist". „Gegenüber dem letzten Stadium" sind die anderen „zufällig". S. Hegel u. S. 150ff.

ist doch zugleich über sie hinausgehoben, er spricht im ersten Stadium und redet doch eigentlich vom Standpunkt des folgenden, des letzten Stadiums aus, dann liegt doch der Gedanke nahe, anzunehmen, daß es sich hier um einen Prozeß handelt, wie wir ihn in unserem zweiten Kapitel kennengelernt haben, um einen dialektischen Prozeß: die Pseudonyme bieten Kierkegaards Ansicht, — doch das nur insoweit, als das Folgende die „Aufhebung" bedeutet. Kierkegaard selber weist auf die Anwendung des dialektischen Schemas hin: „... Größer ist die Zahl derer, die im Leben zu erfahren bekommen, was eigentlich die Hegelsche Dialektik besagen will. Es ist nun übrigens ganz in der Ordnung, daß der Wein gärt, ehe er sich klärt; trotzdem ist dieser Zustand in seinen einzelnen Momenten oft unangenehm, obwohl er, in seiner Totalität betrachtet, natürlich sein Angenehmes hat, sofern er innerhalb des allgemeinen Zweifels doch seine relativen Resultate hat" (Pap IXA 72, S. 46). „In Wahrheit, der Religiosität und besonders des Christentums Sache braucht wohl einen einsamen Menschen; aber welch weitläufige Geschichte mit meiner Erziehung, und wie sonderbar dialektisch" [73]).

Also Lösung des Pseudonymitätsproblems unter der Annahme, daß es sich hier um einen dialektischen Prozeß handelt! Wie stellt sich die Lösung dann dar? Das Wesen des dialektischen Vorgangs [74]) besteht zunächst darin, daß ein Begriff „aufgehoben" wird in sein Gegenteil, in das er übergeht, in das er „umschlägt". Dieses Aufheben aber ist ein tollere und sustinere zugleich, es handelt sich um ein Beseitigen und ein Bewahren in einem. Der erste Begriff wird eben überwunden im zweiten. Der zweite aber bekommt dadurch einen reicheren Inhalt als der erste; es entsteht die höhere Einheit, in die der erste Begriff als „aufgehobener" aufgenommen wird. Thesis und Antithesis ergeben unmittelbar die Synthesis. Die Übertragung dieses Schemas auf das gesamte

[73]) Forl. 86. — In der Herausstellung des dialektischen Charakters von „Entweder — Oder" besteht nicht zuletzt die Bedeutung des Aufsatzes von P. A. Heiberg, Nogle Bidrag til Enten-Eller's Tilblivelseshistorie 1910 (Studier fra Sprog-og Oldtidsforskning Nr. 82); die Papiere des A und des B wollen betrachtet werden von dem, „was er selbst (K.) absolute Religiosität nennt". H. schließt seine Studie mit dem bezeichnenden Satz Forl. 82: „Als das Band zerbrochen, war mein Eindruck der: entweder stürzest du dich in wilde Zerstreuung — oder in absolute Religiosität, von einer anderen Art als des Pfarrers Melange" (a. a. O. S. 31). — Die „literarische" These der Schrift ist, daß K. nicht zunächst den ersten Teil von „Entweder — Oder", sondern vielmehr die erste Abhandlung des zweiten Teils „Das ästhetische Recht der Ehe" (2, 3 ff.) geschrieben hat (vgl. a. a. O., bes. S. 20); u. zwar soll das am Schluß der beiden letzten Monate der Verlobung geschehen sein. K. hat sich also gerade in jener Zeit Gedanken über das Faktum gemacht, das zu verwirklichen ihm unmöglich war. So wird durch die Untersuchung H.s der persönliche Charakter der pseudonymen Schrift deutlich.

[74]) Vgl. o. S. 45 ff.

Weltgeschehen zeigt dann, wie die erreichte Synthesis sofort wieder zur Thesis wird, diese Thesis aber wieder die Antithesis aus sich heraussetzt, wodurch dann wiederum die Notwendigkeit zur Entstehung der Synthesis gegeben ist. Es leuchtet ein, daß dabei der Sinn des einzelnen nur deutlich wird aus der Erkenntnis des Ganzen heraus. Wenden wir dieses Schema auf das Pseudonymitätsproblem an! Das Ästhetische ist aufgehoben im Ethischen, beides wieder im Religiösen. Das Ästhetische sowohl wie das Ethische wird „bewahrt", aber doch zugleich „beseitigt". Das einzelne Stadium, das einzelne Pseudonym hat seine Bedeutung, hat seine Wahrheit. Das aber doch nur wieder im Zusammenhang des Ganzen, in seiner Beziehung zu dem folgenden, zu dem letzten. Das einzelne Pseudonym ist ästhetisch, ist ethisch; das aber ist doch nicht sein eigentlicher Sinn; seine wahre Bedeutung erhält es erst vom großen Ganzen aus. Das Ganze spiegelt sich wider im einzelnen. Man kann auch sagen: das Pseudonym ist in sich selber dialektisch [75]).

Aber wenn man so in der Tat im Blick auf das Ganze eine Parallele zeichnen kann zu dem dialektischen Prozeß, wie ihn Hegel beschreibt, so darf man doch auch den Unterschied nicht vergessen, der hier gegenüber Hegel offenbar wird. Das letzte Stadium bei Kierkegaard ist die Religion, und das Ganze hat, wie wir sahen, religiösen Grundcharakter; die Pseudonyme sind dialektisch in bezug auf die Religion. Bei Hegel aber ist die Religion doch immer nur ein Stadium, das „überwunden" werden muß, das lediglich eine Stufe bedeutet auf dem Wege zur wahren Erkenntnis, wie sie einzig und allein die Philosophie darbietet. Und sodann! Es ist bezeichnend, daß die einzelnen Lebensanschauungen bei Kierkegaard verschiedenen Personen, eben den Pseudonymen, in den Mund gelegt werden; sie werden nebeneinandergestellt, und über dem Ganzen steht das große „Entweder—Oder". Der dialektische Prozeß ist bei Kierkegaard niemals „Mediation", es bleibt der Bruch, es bleibt die Entscheidung, es bleibt das „Entweder—Oder". Das Ganze wird eben beherrscht durch den Existenzgedanken.

Aber ist denn nun mit alledem nicht doch deutlich zum Ausdruck gebracht, daß das christliche Urteil immer schon die Voraussetzung bildet? Ist es demnach nicht doch so, daß Kierkegaard letzten Endes nur als Christ redet, allein vom christlichen Standpunkt aus urteilt? Zweifellos, Kierkegaard urteilt vom christlichen Standpunkt aus; und zwar ist gerade diese Tatsache recht eigentlich mit dem dialektischen Charakter, den das Ganze trägt, gegeben: das Ende ist im Anfang bereits angelegt, keimhaft in ihm schon enthalten.

---

[75]) Vgl. auch, daß K. den Ausdruck, er sei der „Dichter" seiner Werke, „dialektisch" versteht: E. P. 1850, 20.

Allein, es kann doch eben nur die Rede sein von einem Angelegt-, einem keimhaften Enthaltensein; damit aber ist gesagt, daß das, was so keimhaft angelegt ist, sich erst zu voller Blüte, zu voller Klarheit entfalten muß: es bedarf eben einer Entwicklung. Und ist das nicht eben auch in besonderer Weise der Sinn des dialektischen „Prozesses"? Es kann mithin nicht anders sein: Kierkegaard urteilt allerdings vom christlichen Standpunkt aus, — aber so, daß er sich ihn in der Auseinandersetzung selber neu, selber endgültig erarbeitet. Das kritische Erarbeiten wird Klärung, wird Vertiefung. Kierkegaard selber will das offenbar zum Ausdruck bringen, wenn er an einer Stelle des „Gesichtspunktes" davon spricht, daß er im Laufe seiner Entwickelung „eine Saite mehr auf" sein „Instrument bekam, die Frucht der vollständigeren Erziehung in dem Christsein" (10, 65). Der dialektische Prozeß bietet Veranschaulichung für den Sachverhalt, wie ihn in seiner ganzen Mannigfaltigkeit die entscheidende Frage des Pseudonymitätsproblems zeigt; er bietet Veranschaulichung der Lösung[76]).

---

[76]) Auf die hier vorgetragene Lösung des Pseudonymitätsproblems scheint mir gerade die Behandlung der Frage in der neuesten dänischen und schwedischen Literatur bei Eduard Geismar und Torsten Bohlin hinzudeuten. Vgl. E. Geismar S. K., bes. Band II; „Omkring K." I (in Teologisk Tidsskrift 1925), S. 292 ff., bes. 304 ff.; vgl. „Omkring K." II (ebd. 1927) S. 198; „Das ethische Stadium bei S. K." (in Zeitschr. f. system. Theol. 1923), S. 227 ff.; „Et nyt Skrift om S. K." (in Tilskueren, April 1926), S. 263 ff., bes. 267 ff.; T. Bohlin, S. K.s etiska Åskådning 1918, S. 1 ff. 72 ff.; „S. K.s Leben und Werden" 1925, S. 98 ff.; „Aktuella Kierkegaardproblem" (in Svensk teologisk Kvartalskrift 1926), S. 125 ff., bes. S. 127 ff.; „Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie" (in Z. Th. K. 1926, S. 163 ff.), bes. S. 166 f.; „K.s dogmatische Anschauung" 1927, S. 87 f. Geismar geht in seinen Untersuchungen aus von der Tatsache jener „Duplizität", wie sie der „Gesichtspunkt" schildert: „Plan" — „Erziehung", „Entwickelung" (vgl. Z. syst. Theol. S. 239). Demzufolge betont G. auf der einen Seite, die Pseudonyme seien nicht mit K. zu identifizieren (vgl. S. K. I, S. 190); er legt besonderen Wert auf den Satz: „Es ist also in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selber" (s. o. S. 111) und sagt: „Es ist ganz und gar unberechtigt, K.s eigene Erklärung zu verwerfen, die er später in den Tagebüchern ständig zum Ausgangspunkt nimmt" (Z. syst. Theol., S. 235 vgl. S. K. II, S. 114). Auf der anderen Seite aber sieht er den Zweck des zweiten Teils seines großen Kierkegaardwerkes nicht zuletzt darin, nachzuweisen, „welche Bedeutung die einzelnen Schriften und Schriftteile" einmal für seine „persönliche Entwickelung" und sodann in ihrer Eigenschaft als „indirekte Mitteilung an Regine" haben (S. 7). Immer wieder zeigt G., wie die Schriften, sei es offen, sei es versteckt, Andeutungen persönlichen Erlebens enthalten (vgl. etwa S. 29. 41. 60. 130 usw.). G. spricht von Gedanken, die „im Feuer erprobt" sind (S. 6); er sagt, daß die „erdichteten Gestalten Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch seien" (S. 141). „Bestimmte" Seiten seiner Persönlichkeit haben in den Pseudonymen „lebendige Gestalt" bekommen (S. 114). Dabei setzt G. die geradezu profunde Kenntnis K.s instand, die Übereinstimmung zwischen Leben und Schriften bis in die kleinsten Einzelheiten festzustellen. Es verhält sich demnach so: auf der einen Seite besitzen die Pseudo-

nyme Selbständigkeit K. gegenüber, auf der anderen Seite sind sie mit ihm zu identifizieren. Das aber heißt doch recht eigentlich nichts anderes, als daß die Pseudonyme in sich dialektisch sind. Und eben damit ist offenbar, daß die Anschauung G.s gründet auf den Aussagen des „Gesichtspunktes". Aber nun ist es m. E. so, daß diese richtige prinzipielle Einstellung nicht ganz konsequent zur Durchführung gelangt. Es gelingt G. nicht, die beiden Seiten des dialektischen Verhältnisses in gleicher Weise zu ihrem Rechte kommen zu lassen; er schwächt die eine Seite merklich ab: er macht nämlich doch nicht völlig Ernst mit dem Gedanken, daß es sich in den pseudonymen Schriften um den Niederschlag der inneren Entwickelung K.s handelt. Typisch in dieser Beziehung ist die sowohl in dem Aufsatz der Z. syst. Theol. als auch in dem zweiten Band seines Buches — und hier sogar zweimal — sich findende kategorische Erklärung, daß Victor Eremita nicht mit K. gleichgesetzt werden dürfe, weil er sonst niemals als Redner in „In vino veritas" hätte auftreten können (vgl. Z. syst. Theol., S. 265 f.; S. K. II, S. 114 f. 133). In dieselbe Richtung deutet auch die Bemerkung „Tilskueren" 1926, S. 269 bezüglich des ästhetischen und ethischen Stadiums; hier wird nämlich ausgeführt, daß diese Stadien in dem Streben K.s nach „Klarheit" lediglich in der Weise in Betracht kämen, daß K. von ihnen „Abstand" nehme. Für K.s wirkliche „Lebensentwickelung" kommen sie recht eigentlich nicht in Betracht. Jene Stadien sind für K. schließlich nur „Lebensmöglichkeiten" (Z. syst. Theol. 237). Fraglos, K. war wesentlich homo religiosus, aber als solcher eben auch homo. Und diese Tatsache scheint G. bei der Verehrung, die er seinem Meister entgegenbringt, nicht völlig zu würdigen. Im Dienste dieser Einstellung steht auch die Konstruktion eines „Kanons für das Kierkegaard-Verständnis". G. ordnet nämlich das gesamte Schriftenmaterial nach der Maßgabe, wie es für die Erforschung von K.s persönlicher Meinung in Frage kommt, in eine Skala ein. Auf der obersten Stufe stehen die „christlichen Reden", es folgen die „Anticlimacus-Schriften", dann die „erbaulichen Reden", darauf die „Tagebücher" und schließlich die „pseudonymen Schriften"; diese stehen also auf der untersten Stufe. (Vgl. Teol. Tidsskrift, S. 305 u. o. S. 120.). Wenn man mithin wissen will, was K.s eigenste Meinung ist, dann muß man sich an die „christlichen Reden" halten (vgl. auch Teol. Tidsskr. 1927, S. 199). Die ästhetisch-philosophische Produktion hat zur Ermittelung von K.s persönlicher Anschauung nur eine ganz untergeordnete Bedeutung. Jedenfalls kommen sie nur insoweit in Betracht, als sie der Anschauung der anderen Schriften, vor allem aber dem Inhalt der „christlichen Reden", nicht unmittelbar widersprechen. Ist der treibende Grund für eine so zum Ausdruck kommende Beurteilung der Schriften ein anderer als der, daß auf diese Weise es möglich wird, bestimmte Gedanken, die sich mit einem idealen K.-Bild nicht unmittelbar reimen, hintanzuhalten? Jedenfalls liegt die Annahme eines solchen Motives nur allzu nahe. Bohlin scheint nicht so ganz unrecht zu haben, wenn er von G. sagt, er „harmonisiere". (Svensk teol. Kv.-skrift, S. 128). In diesem Bestreben aber wird G. m. E. gerade der Schrift nicht gerecht, die er „an jedem Punkte für eine im hohen Grade zuverlässige Quelle" bezüglich der Lösung des Pseudonymitätsproblems ansieht (vgl. Z. syst. Teol., S. 238; Tilskueren, S. 269), — dem „Gesichtspunkt". Dazu aber kommt, daß G. den von ihm aufgestellten Kanon keineswegs konsequent zur Anwendung gebracht hat. Bohlin hat das in seiner Entgegnung auf die kritische Anzeige seiner Bücher durch Geismar an einem Punkte nachgewiesen (vgl. Svensk teol. Kv.-skrift, S. 129). G. hatte Bohlin zugegeben, daß in der Auffassung K.s vom Glauben zwei verschiedene „Motive" enthalten seien, ein „tief religiöses" und das „Paradoxmotiv", und zwar kommt das erste in den „christlichen Reden", das zweite aber in den „Philosophischen Brocken" vor. Nach dem Kanon sollte man nun

Aber wie steht es nun von hier aus mit der indirekten Mitteilung? Ist es nicht so, daß sie bei dieser Auffassung entgegen der eigensten Meinung Kierkegaards für die Deutung des Pseudonymitätsproblems letzten Endes doch außer Betracht bleibt? Tritt hier das Moment der indirekten Mitteilung nicht allzu sehr zurück hinter dem Moment der Erziehung, der Entwickelung? Kierkegaard selber hat die Frage, vor die man sich so gestellt sieht, in seinen

---

erwarten, daß G. den Paradoxgedanken als lediglich einer ästhetischen Schrift angehörig, hintanstellen, ihn vor allem dann jedenfalls nicht K. selber zuschreiben würde. Das aber ist bei G. keineswegs der Fall. Er spricht ganz ausdrücklich davon, daß in dem Paradoxgedanken „Kierkegaards eigene Meinung" (vgl. Teol. Tidsskrift, S. 314) zum Vorschein komme. Der „Kanon" ist also keine unbedingte eindeutige Richtschnur. Der Grund aber für die Unmöglichkeit seiner strengen, folgerichtigen Anwendung liegt augenscheinlich darin, daß eben die pseudonymen Schriften doch K. näherstehen, als das nach dem Kanon an sich möglich ist.

Bohlin geht in seiner Behandlung des Pseudonymitätsproblems, bei der er übrigens die gesamte und damit auch die deutsche Literatur verwendet, ebenfalls aus von jener „Duplizität". Auf der einen Seite ist „K. persönlich" „himmelweit geschieden von den Anschauungen, die seine Pseudonyme verkündigen" (Et. Ask., S. 4), auf der anderen Seite ist es doch so, daß sich „in der pseudonymen ästhetischen Produktion... ein nicht bedeutungsloser rein persönlicher Einschlag" findet (a. a. O. S. 7); seine „ganze Verfasserschaft, die pseudonyme eingerechnet, soll als eine innere organische Entwickelung betrachtet werden, die seine persönliche Erziehung und seinen Entwickelungsgang wiedergibt", und zwar betont das B. ausdrücklich im Anschluß an den „Gesichtspunkt" und in der Antithese zu Geismar (Svensk teol. Kv.-skrift, S. 131). Indem B. so augenscheinlich bestrebt ist, jene Duplizität ganz ernst zu nehmen, sie nicht von vornherein abzuschwächen, kommt er zu der Anschauung, daß „eine einheitliche Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Pseudonyme zur persönlichen Stellungnahme des Denkers gegenüber den zu behandelnden Problemen sich nicht angeben läßt" (Z. Th. K., S. 166). „Zufriedenstellend kann die Frage nur so gelöst werden, daß an jedem bedeutungsvolleren Punkt eine besondere Untersuchung vorgenommen wird" (Svensk teol. Kv.-skrift, S. 131, vgl. Dogmat. Ansch., S. 88 Anm.). Bei dieser Untersuchung aber gilt es vor allem, einen Faktor zu berücksichtigen; er betrifft den Begriff „Kierkegaard selber" oder „Kierkegaards eigene Meinung". Dieser Begriff soll nämlich kein eindeutiger sein. Er ist in eine Zweiheit zu differenzieren. Einerseits kann damit K.s persönliche religiöse Erfahrung gemeint sein, die religiöse Gewißheit, von der sein Herz lebte und eine von dieser Gewißheit bestimmte Anschauung", andererseits kann der Ausdruck aber auch soviel bedeuten wie den „begriffsmäßig ausgestalteten Paradoxstandpunkt", den er „auf Grund individueller Lebenserfahrungen im Gegensatz zu dem Streben der spekulativen Philosophie, Glauben und Wissen zu versöhnen..." „konstruierte" (Svensk teol. Kv.-skrift, S. 130). So führt B. das Problem hinaus auf seine Grundthese von dem Ineinander jener zwei verschiedenen Linien bei Kierkegaard (vgl. u. 10. Kap.). Aber dabei gerade anerkennt doch auch er ganz deutlich eine gewisse Dialektik: der Begriff „Kierkegaard selber" ist in sich dialektisch; man muß eben, um es einmal so auszudrücken, den „eigentlichen" und den „uneigentlichen" Kierkegaard unterscheiden.

Einer gewissen dialektischen Auffassung des Problems reden auch das Wort A. B. Drachmann (vgl. Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 125. 197) und H. Reuter (s. S. K.s religionsphilos. Gedanken 1914, S. 77).

Tagebüchern erörtert. Er sagt einmal, daß der, der die indirekte Mitteilung anwendet, einer sein sollte, der voll und ganz vor Gott mit sich einig sein müsse, daß er ein Christ sei, ein solcher „würde recht eigentlich Gottes Spion sein", — „während ich zugleich der bin, der erzogen wird" (E. P. 1851—1853, 278 f.). Indirekte Mitteilung setzt ein Haben, ein Besitzen voraus; diesen Besitz aber soll er selbst sich doch erst erwerben. Kommt es ihm überhaupt zu, die indirekte Mitteilung anzuwenden? Jedenfalls kann er sie nicht „bis zum letzten festhalten"; das vermag nur Christus, der Gottmensch, dessen ganzes Leben ja indirekte Mitteilung war. Die indirekte Mitteilung des Menschen verlangt betreffs ihrer selber eine direkte Mitteilung (279); die indirekte Mitteilung dessen, „der erzogen wird", muß in einer direkten „enden" (E. P. 1851—1853, 362); das aber heißt: die Schriften „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller" und „Der Gesichtspunkt" sind notwendig. Von der indirekten Mitteilung geht es fort zur direkten. Und das eben deshalb, weil es für den Menschen keine religiöse Verkündigung gibt, in der sich nicht die Erziehung durch Gott spiegelt. Der Gedanke der Erziehung hat entscheidende Bedeutung. „Die Erziehung ist reflektiert in dem Prozeß der Produktion" (10,52). Ganz deutlich kommt das auch zum Ausdruck in dem Aufsatz „Veranlaßt durch und betreffend ein neulich herausgekommenes kleines Buch"[77]), wo Kierkegaard offenbar an einen Gedanken aus dem „Gesichtspunkt" anknüpft: „Und ‚meine ganze Verfasserwirksamkeit ist meine eigene Erziehung'; ich nicht ein Lehrer, sondern ein Lernender[78]), ob ich auch meine, daß durch die Bewegung, die die Verfasserschaft beschreibt, annäherungsweise erreicht ist, auf das Christliche aufmerksam zu machen, so wenn z. B. ein Jüngling alle Schriften in chronologischer Ordnung gelesen hat,... es hoffentlich annäherungsweise erreicht sein wird, daß er aufmerksam geworden ist auf das Christliche" (362 f.). Offenbar strebt die Anschauung Kierkegaards dahin, die indirekte Mitteilung dem Gedanken der Erziehung einzuordnen.

Das aber heißt eben: das Leben, die Wirklichkeit des Lebens tritt in die beherrschende Stellung ein. Und ist das nicht ein „Gedanke", dem Kierkegaard selber unmittelbar von Beginn seiner Verfasserwirksamkeit an ganz unverkennbar Ausdruck gegeben hat? Er erzählt selbst, daß er, als er „Entweder — Oder" schrieb, aus Furcht, „das große Buch könnte ihm zu viel Ansehen verschaffen", „so existierte", daß man ihn für einen „Tagedieb, einen Müßiggänger, einen Flaneur, einen leichten Vogel" halten mußte (10, 36)[79]); er

[77]) Gemeint ist das Büchlein „Über Mag. K.s Verfasserwirksamkeit. Beobachtungen eines Landpastors" (vgl. E. P. 1851—1853, S. 352 Anm.).

[78]) Vgl. o. S. 121.

[79]) Nach Pap X² A 15 verhielt sich K. ebenso, als er „Furcht und Zittern" schrieb.

unterstützte so seine schriftstellerische Tätigkeit durch sein Leben[80]); so diente er seiner „Idee" (Pap VII 1B 215). Leben und Verfasserwirksamkeit gehören eng zusammen. Und bekommt nicht so auch recht eigentlich erst die Tatsache Licht, daß die verschiedenen Lebensanschauungen in Gestalt einzelner Persönlichkeiten dargestellt sind? Es handelt sich um die Lebenswirklichkeit, es handelt sich um das wirkliche, konkrete Ich, im Leben sich entwickelnd, im Leben die Frage nach Gott gleichsam realisierend. Die indirekte Mitteilung ist letztlich nichts anderes als der Reflex dieses „Lebenskampfes"[81]). Völlig zu verstehen ist die indirekte Mitteilung darum eben nur von diesem Kampfe aus.

Sie hat ihr nicht zu verkennendes Recht; es gibt keine Lösung des Pseudonymitätsproblems, ohne daß die indirekte Mitteilung in entscheidender Weise in Rücksicht gezogen wird. Gerade das wird jetzt nur um so deutlicher. Einordnung in einen großen Zusammenhang — Betonung des Ichs in seiner Lebendigkeit — Würdigung des Gottesgedankens! Und verstehen wir es nicht gerade jetzt nur allzu gut, wie im Rahmen der indirekten Mitteilung die Auffassung sich zeigt, daß die einzelnen Stadien nicht „eigentlich" gemeint sind? Kierkegaard spricht ja tatsächlich als Christ. Aber, es muß Ernst gemacht werden mit der Tatsache, daß es sich um das wirkliche Ich des Lebens, daß es sich um eine wirkliche „Entwickelung" handelt. Das wirkliche Ich vor dem wirklichen Gott im wirklichen Leben, und das sowohl beim Leser als auch bei Kierkegaard selber! Jene „Lösung" bedarf der Ergänzung. Die indirekte Mitteilung hat ihren Halt in der Dialektik des Lebens. Diese Verbindung muß beachtet, wiederhergestellt werden. Das aber bedeutet nichts anderes als eine wirkliche Würdigung des Existenzgedankens. Existentielle Dialektik, „Dialektik des Lebens"![82]). Dialektik des Lebens aber, weil Ernstnehmen Gottes: der Mensch „vor Gott"!

Nach alledem: worauf schon die Betrachtung des Lebensganges, in dem Kierkegaard wird, hinwies, was ebenso der Blick auf die Welt, in der und wider die er kämpft, nahelegte, das zeigt in gleicher Weise auch der Versuch, das Problem einer Lösung entgegenzuführen, das mit der Methode seiner literarischen Wirksamkeit gegeben ist; immer wieder führt die Betrachtung des Denkens auf die Bestimmung des Ich vor Gott: Existenz! Der Ausgangspunkt für eine überschauende Darstellung des Denkens Kierkegaards ist gegeben.

[80]) Vgl. auch E. P. 1850, 391.
[81]) Vgl. Geismar III (dän. Ausg.) S. 32.
[82]) Vgl. auch Reuter, S. K.s religionsphilos. Gedanken 1914, S. 34.

Zweites Buch.

Das Werk.

4. Kapitel.

Die Urtatsache.

Die Betrachtung des Denkers Kierkegaard zeigte uns als Ausgangspunkt für die Darstellung seines Denkens die Tatsache des Ich vor Gott.

Sieht man die Schriften Kierkegaards durch, dann findet man, daß der Ausdruck „vor Gott“ immer und immer wieder vorkommt: sowohl in den Werken, die Kierkegaard pseudonym hat erscheinen lassen, als auch in denen, die er unter seinem eigenen Namen herausgegeben, und ebenso in seinen Tagebüchern wie in seinen Briefen ist dieser Ausdruck nachzuweisen[1]). Durch seine ganze Verfasserwirksamkeit zieht sich diese Bestimmung hindurch[2]). „Du hast wesentlich nur mit dir selbst vor Gott zu tun“ (Erb. Red. 3,394). „Vor Gott“ — in allen Stadien seines Lebens, in dem Auf und Ab seiner inneren Entwickelung ist es der ruhende Pol; es ist die Grundlage, auf der sein innerstes Sein und Denken

---

[1]) Zu den pseudonymen Werken vgl. 2,301 3,99. 179. 191 4,167. 319. 411 6,234. 235. 333 7,150 Anm. 157. 160. 191. 214. 236. 252. 292 8,3. 24. 74. 76. 80. 82. 118. 121 9,62 öfters 139. 204. — Zu den unter eigenem Namen herausgegebenen Schriften vgl. S.V. VIII, 80. 86 XIII, 501 10,4. 14. 18. 69. 70 11,58. 73. 85. 107. 143. 187. 188 12,114; zu den erbaulichen Schriften vgl. Erb. Red. 3,83. 143. 145. 279. 375. 376. 390. 391. 394 S.V. V, 196 VIII, 119. 132. 150. 160 X, 45. 55 XI, 14. 20. 23. 63. 266 öfters XII, 253. 261. Zu den Tagebüchern vgl. Pap. II A 311 III A 78. 166 C 1, S. 247 IV A 106. 165 VI A 6 VII[1] A 120. 221 VIII[1] A 250 öfters. 414. 531 IX A 55. 178. 180 X[1] A 280. 452. 481 X[2] A 76. 134 E. P. 1850, 219. 331 1851, 15. 25. 85. 106 Anm. 1852, 167. 232 1853, 299 1851—53, 376 öfters. 378 1854, 4. 12. 59 1854—55, 389. 415. Zu den Briefen vgl. Forl. 119. 128. — Wie wichtig die Tatsache des „vor Gott“ bei K. ist, mag auch daraus ersehen werden, daß das Wort bei der Darstellung seiner Gedankenwelt selbst dann sich zeigt, wenn es in seiner entscheidenden Bedeutung nicht gewürdigt ist; vgl. z. B. Heiberg, S. K.s religiöse Udvikling, S. 75. 117. 352; Bohlin, K.s dogmat. Anschauung, S. 47. 79 f. 203. 239. 244. 265. 272. 296. 298. 308. 375. 376. 390. 395. 399. 513. 523. 535. 540 ff. 550 ff („vor Christus“ s. S. 333 f. 340 ff. 569); Geismar, S. K. (dänische Ausgabe) I, 120. 129. 136. 140 II, 5. 6. usw.

[2]) Vgl. Pap X[2] A 376.

sich aufbaut, die Urtatsache, das Urgeheimnis. Darum wird aber auch die Entfaltung der Urtatsache die Eigenart, die Struktur dieses Denkens offenbaren, die Momente verdeutlichen, die dieses Denken wesentlich bestimmen.

Vergegenwärtigt man sich die Stellen, an denen „vor Gott" steht, dann merkt man unmittelbar, daß es meistens ein und derselbe Gedanke ist, der dieser Bestimmung den Inhalt gibt: „demütig vor Gott", „nichts vor ihm"[3]). „Zwischen Gott und dem Menschen ist ein ewiger qualitativer Unterschied" (10,148)[4]): der Unterschied der Qualitäten (7,105), die absoluten Distinktionen (6,99[5]), die qualitative Disjunktion der Qualitäten (S. V. VIII, 73), die Kluft der Qualitätsverschiedenheit zwischen Gott und Mensch (8,97)[6]) — das ist es, was dem religiösen Denken Kierkegaards das Gepräge gibt. „Gerade, weil zwischen Gott und Mensch der absolute Unterschied ist, drückt sich der Mensch am vollkommensten aus, wenn er absolut die Verschiedenheit ausdrückt" (7,105). Das religiöse Denken Kierkegaards ist bestimmt durch den absoluten Gegensatz von Immanenz und Transzendenz; es steht unter dem Zeichen des Dualismus.

Verbindet sich so mit dem „vor Gott" der Dualismus, — in gleicher Weise ist mit dieser Bestimmung auch der Begriff des einzelnen gegeben: „Du hast wesentlich nur mit dir selbst vor Gott zu tun". „... allein vor Gott" (8,3); „... allein mit sich selbst vor Gott" (S. V. XI, 63). „Der einzelne Mensch vor Gott" (8,80). Der Dualismus kann nur dann zur Ausprägung kommen, wenn das Ich absolut Gott gegenübertritt. Der Dualismus die Sicherung oder auch die Auswirkung des Existentialismus[7]).

Der Begriff des einzelnen ist einer der wichtigsten Begriffe im Denken Kierkegaards. „... wenn ich eine Inschrift auf mein Grab wünschen sollte, ich wünschte keine andere als ‚jener Einzelne'" (Pap VIII[1] A 482)[8]). „In jeder der pseudonymen Schriften kommt auf eine oder die andere Weise das von dem einzelnen vor..." (S. V. XIII, 601). „... die Pseudonyme drehen sich" um diesen „Begriff" (Pap X[1] A 139)[9]), und die „erbaulichen Reden" suchen als Leser „jenen einzelnen, den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne..." (S. V. III, 11). „Gewiß greife ich nicht sehr fehl,

---

[3]) Vgl. z. B. 6,33 9,62 10,4 11,58. 107 Erb. Red. 3,375 S. V. VIII, 150 Pap II A 311 IX A 55 X[1] A 280 7,150 Anm. 191. 252 11,85. 143 Erb. Red. 3,375 S. V. XI, 14 Pap VIII[1] A 414 E. P. 1851,85.

[4]) Die Stelle 10,148 findet sich auch Pap VII[2] B 235, S. 145; die Abhandlung „Über den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie" ist ein Teil des „Buches über Adler".

[5]) Vgl. 7,104.

[6]) Vgl. 8,123.

[7]) S. o. S. 85 f. 100.

[8]) Vgl. fast wörtlich Pap VIII[1] A 108 u. 10,92.

[9]) S. schon 1,14.

wenn ich annehme, daß die Uneinigkeit zwischen verschiedenen meiner Zeitgenossen und mir über meine schriftstellerische Tätigkeit zum Teil von ‚jenem einzelnen' herrührt..." (10,87). „Die Entwickelung der ganzen Welt tendiert zu der absoluten Bedeutung der Kategorie der Einzelheit, die just Prinzip des Christentums ist..." (Pap X¹A 646). „Und weshalb mache ich nun soviel Wesen aus der Kategorie der Einzelheit? Ja, ganz einfach, durch sie und mit ihr steht die Sache des Christentums[10]). Soviel Macht hat das Christentum noch über die Menschen: wenn bloß jeder Mensch unter die ewige Verantwortung der Einzelheit gestellt wird, dann wird er Christ. Alles andere sind nur Heilmittel, die die Krankheit nähren..." (Pap VIII¹A 125). Wer Sorge um das Heil seiner Seele trägt, der muß „ein einzelner werden" (3,68). Es ist einfach so: „Gott als Zwischenbestimmung entspricht der einzelne" (10,96).

Der einzelne aber tritt als solcher in Gegensatz zur Gemeinschaft (S.V.XIII, 499)[11]). Indem Kierkegaard den Begriff des einzelnen so stark betont, wendet er sich gegen die „Menge" (S.V.VIII, 161)[12]), die „Masse" (Pap VIII¹A 23)[13]), die „Zahl" (E.P.1854, 28), das „Numerische" (E.P.1854, 266)[14]), die „Presse" (Pap VIII¹A 134), das „Komitee" (10,47 Anm.), die „Versammlung" (84), die „Art" (8,119), das „Publikum" (120). „Das vergötterte positive Prinzip des Sozialismus in unserer Zeit ist gerade das Verzehrende, das Demoralisierende, das in einer Knechtschaft der Reflexion selbst Tugenden zu vitia splendida macht. Und woher kann das kommen, wenn nicht daher, daß an der religiösen Individualitäts-Aussonderung vor Gott in der Verantwortung vor der Ewigkeit vorbeigegangen wird" (S.V.VIII, 80). Der einzelne „vor Gott", weil der einzelne „Verantwortung vor der Ewigkeit" fühlt! Nur das Abstraktum „Menge" konnte es auf sich nehmen, konnte den Mut haben, Jesus anzuspeien und zu töten (10,82). Ablehnung des Gemeinschaftsgedankens, weil er nur zu leicht das Gefühl der Verantwortung vor Gott ertötet.

Damit aber ist zugleich die Grenze für die Ablehnung des Gemeinschaftsgedankens gegeben. Verneinung der Gemeinschaft eben nur insoweit, als sie den Menschen seiner persönlichen Verantwortung vor Gott beraubt. Es gibt Gemeinschaft, es gibt Gemeinde! Gerade die Betonung des Gottesgedankens führt mit Notwendigkeit zum Gemeinschaftsgedanken. „... Gott ist... nicht eigens mein oder irgendeines Menschen Vater (entsetzliche Ver-

---

[10]) Vgl. auch 10,96.
[11]) Heubaum, Pr. Jahrb. 1897, S. 62 verweist auf Nietzsche.
[12]) Vgl. Pap VIII¹A 23. 538 IX A 4. 209 X² A 383; vgl. auch VIII¹A 244 „Das ist ein wahres Wort von Daub und gut ausgedrückt, wenn er... über den Pöbel sagt: ‚Dem Alles zur Lebensfrage wird, am Leben Alles und deswegen am Rechte nichts liegt'".
[13]) Vgl. 108.
[14]) Vgl. 314 u. 10,81.

messenheit und Tollheit!), nein, er ist nur Vater in der Bedeutung von Vater aller, also nur mein Vater, insoweit er Vater aller ist..." (E. P. 1850, 323). „Und insoweit es, religiös betrachtet, ‚Gemeinde' gibt, ist diese ein Begriff, der auf der anderen Seite des ‚einzelnen' liegt und der um alles nicht verwechselt werden darf mit dem, was politisch Gültigkeit haben kann, Publikum, Menge, das Numerische u. s. f." (S. V. XIII, 499 Anm.). Hier wird dem einzelnen die Verantwortung, die er vor Gott hat, nicht abgenommen; „... die christliche Gemeinde ist eine Gemeinschaft, die aus qualitativ Einzelnen besteht", bei der die „Innerlichkeit... bedingt" ist durch die „polemische Stellung", in der sie „gegen die große Menschheitsgemeinschaft" steht (Pap X²A 478); es ist hier der Satz in ungebrochener Geltung: „Religiös betrachtet, gibt es... kein Publikum, sondern nur einzelne" (499).

Die Verbindung des Begriffes des einzelnen mit dem der Verantwortung sagt zugleich auch Entscheidendes über das Gepräge dieses existentiellen Individualismus. Verantwortung ist ein ethischer Begriff. Der existentielle Individualismus hat als solcher ethischen Charakter[15]). „Das Ethische hat es mit den einzelnen Menschen zu tun, und wohl zu merken mit jedem einzelnen" (7,19)[16]). Auf diese Weise aber wird die idealistische Verflüchtigung des Ich hintangehalten; der Wirklichkeitscharakter des Ich wird gewahrt: „... das Ethische abstrahiert nicht von der Wirklichkeit, sondern vertieft in die Wirklichkeit, operiert wesentlich mit Hilfe der von der Spekulation übersehenen und verachteten Kategorie: die Einzelheit" (8, 117)[17]). Der einzelne wird hineingestellt in die realen Lebensverhältnisse; er kommt in Betracht als Ich, wie es in der Praxis des Lebens sich zeigt, der einzelne Mensch eben qua Mensch (7, 3 f. u. ö.), das Ich als Persönlichkeit — als Existenz, als existentielle Individualität. So wird der Begriff des „einzelnen" inhaltlich bestimmt durch die ethische Kategorie der Existenz. „Da gibt es eigentlich nur eine einzige Qualität, das ist die Individualität. Hierum dreht sich alles..." (Pap V A 53). „... die ethisch-religiöse Wahrheit verhält sich wesentlich zu Persönlichkeit, kann nur von einem Ich einem Ich mitgeteilt werden" (Pap VIII²B 88, S. 183). Einzelner — Existenz — Ethisches! Der Individualismus Kierkegaards ist existentieller Individualismus, insofern er ethischer Individualismus ist.

Wie ist nun dieser existentielle Individualismus weiterhin gestaltet? Kierkegaard spricht von „stiller Einkehr vor Gott" (7, 292),

---

[15]) Wenn Georg E. Burckhardt, Was ist Individualismus. Eine philosophische Sichtung, 1913 zwei Arten von religiösem Individualismus unterscheidet, den intellektualistischen und den emotionalen, so ist der Individualismus Kierkegaards hier überhaupt nicht unterzubringen.

[16]) Vgl. auch 7,15.

[17]) Vgl. 7,25.

„stiller Innerlichkeit vor Gott“ (9, 62)[18]). Mit dem Persönlichkeits-, dem Existenzgedanken verbindet sich unmittelbar der Gedanke der Innerlichkeit. „... das ist das Unglück unserer Zeit, daß sie... vergessen hat, was das ist, existieren, und was Innerlichkeit zu bedeuten hat...“ (6, 341). „Das intensive Existieren verhält sich zu dem, der einzelne zu sein...“ (E. P. 1851, 141).

Wie ist diese Innerlichkeit zu verstehen? Sie ist gleichbedeutend mit „Lebensernst“ (5, 145 ff.); Lebensernst besitzen aber heißt letztlich nichts anderes als „ernsthaft werden über sich selbst“ (149): mithin Selbstvertiefung. Selbstvertiefung hinwiederum besteht in fortwährender Selbstbeobachtung (S. V. V, 121)[19]), in immerfort geübter Anwendung des sokratischen „γνωθι σεαυτον“ auf die eigene Wirklichkeit (3, 93 Anm.), in steter Durcharbeitung des Ichs (7, 246). Mittelst der Reflexion steigt der Mensch gleichsam hinab in den schier unergründlichen Schacht seiner Seele, und je länger es dauert, bis er seines innersten Lebens Verborgenheit erreicht, je mehr „Auszüge“ er hat, um so besser ist es, denn um so „tiefer“ ist er (Pap VII²B 235, S. 59)[20]). Wir stehen vor dem „Begriff“ des existentiellen oder „wesentlichen“ Denkers, dessen Spekulation Reflexion ist, die sich nach innen wendet, dessen Erkennen sich einwärts richtet (11, 98). Der existentielle Individualist als „wesentlicher“ Denker ist im wahren Sinn des Wortes subjektiv.

Damit kommen wir auf einen Ausdruck, der bei Kierkegaard eine sehr wichtige Rolle spielt und in besonderer Weise die Eigentümlichkeit seines existentiellen Individualismus kennzeichnet. Subjektivität ist — das liegt ja schon im Begriff enthalten — antithetisch gebildet zu Objektivität. Häufiger kommt in den Werken Kierkegaards die Formel vor: „de te narratur fabula“[21]). Damit wird klar zum Ausdruck gebracht, daß bei Betrachtung eines Objekts das Ich innerlich-subjektiv beteiligt sein soll. „Eine Rede zu verstehen ist eines; das Hinweisende[22]) in ihr zu verstehen, ist etwas anderes; zu verstehen, was man selbst sagt, ist eines; sich selbst in dem Gesagten zu verstehen, ist ein anderes“ (5, 141). Die mit dem existentiellen Individualismus gegebene Reflexion ist persönliche Interessiertheit (8, 3), persönlich-innerliche Anteilnahme.

Das hinwiederum ist von Bedeutung für die Art der Wahrheitserkenntnis und damit letztlich für die Wesensbestimmung der Wahrheit. Nach dem bisher Gesagten kann nicht das Wahrheitserkenntnis sein, daß ich ein sich mir als Wahrheit darbietendes

[18]) Vgl. Erb. Red. 3,145.
[19]) Vgl. 7,18 Pap I A 75, S. 56.
[20]) Vgl. 48.
[21]) Vgl. 4,443; s. auch etwa tua res agitur 3,27.
[22]) K. hat geschrieben: „Das Deitikose“ = Deiktikose (s. S. V. XIV, 408).

Objekt einfach in mich aufnehme, sei es, daß ich nun auch vorher eine wissenschaftlich-objektive Untersuchung über die „Wahrheit" des Gegenstandes anstelle, sei es, daß ich die „Wahrheit" auf Grund der in ihr enthaltenen Autorität ohne weiteres anerkenne, für wahr halte, sondern das allein ist erst recht eigentlich Wahrheitserkenntnis, wenn das sich mir darbietende Objekt mich innerlichst ergreift (2, 302 ff.)[23]), mich bewegt. Damit aber ist zugleich auch gesagt, daß das, was Wahrheit ist, nicht vom Objekt aus, objektiv, als ein „Was", sondern einzig und allein vom Subjekt aus, subjektiv, als ein „Wie" bestimmt werden kann (6, 274). So ist also das, was Wahrheit ist, abhängig vom Ich? Das Ich bestimmt letztlich, was Wahrheit ist? „Wenn einer, der mitten im Christentum lebt, in Gottes Haus, des wahren Gottes Haus hinaufgeht mit der wahren Vorstellung von Gott in seinem Geist, und dann betet, aber in Unwahrheit betet; und wenn einer in einem heidnischen Lande lebt, aber mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit betet, obgleich sein Auge auf einem Götzenbilde ruht: wo ist dann am meisten Wahrheit? Der eine betet in Wahrheit zu Gott, obgleich er einen Götzen anbetet; der andere betet in Unwahrheit den wahren Gott an und betet daher in Wahrheit einen Götzen an" (6, 276.) Wird hier nicht offenbar ein schrankenloser Individualismus gepredigt? Wird hier nicht durch die Betonung der Subjektivität die Objektivität der Wahrheit in Frage gestellt? Zeigt sich hier nicht ein durchaus areligiöser Individualismus rein philosophisch-immanenten Gepräges? Ist dieser Individualismus noch „vor Gott"? Allein, Kierkegaard hat den Begriff der „Aneignung der Wahrheit" (6, 267), und eben damit stellt er sich in Gegensatz zu jenem subjektivistischen Individualismus, der die Gegenständlichkeit der Wahrheit leugnet: Aneignung als Betätigung des Ich setzt ja ein Objekt voraus, das angeeignet wird. Die Objektivität der Wahrheit wird nicht geleugnet. Aber dabei ist es doch nicht so, daß die Wahrheit eine starre Autorität wäre, unter die man sich ohne weiteres zu beugen habe: Aneignung setzt ja das subjektive Moment voraus. In seiner Zeit mußte Kierkegaard eben darauf besonderes Gewicht legen; die Wahrheit ist nur dann Wahrheit, wenn sie Wahrheit für mich ist (Pap I A 75); auf die Wahrheit des Wahrheitsverhältnisses kommt es an (6, 275), das Objektive, die objektive Wahrheit ist nicht etwas, das in weltenferner Aseität ganz für sich existiert, sondern sie stellt eine Gegebenheit dar, die in inniger Beziehung zur Subjektivität des Ich steht, ein Objektivum, das sich am Subjekt dokumentiert, dieses innerlichst ergreift, ein Objektivum, zu dessen Existenz der subjektive Erweis gehört, ja, dessen Objektivität erst deutlich wird in der subjektiven Bezogenheit. Die Existenz „vor Gott"!

---

[23]) S. auch 2,308.

Auf eben dasselbe führt auch der in diesem Zusammenhang von Kierkegaard gebrauchte Begriff der Erbauung. Er hat bei ihm eine nicht zu verkennende Bedeutung. „Das Erbauliche... eine Seite der Erkenntnis, die nicht übersehen werden darf" (Pap III A 6)[24]. „Christlich genommen, soll alles, alles zur Erbauung dienen" (8, 3). „Nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich" (2, 308). Man könnte ja nun, gerade, was das letzte angeht, wieder der Meinung sein, daß damit die Subjektivität so stark in den Vordergrund gestellt wird, daß die Objektivität der Wahrheit ganz verschwindet. Liegt hier nicht eine immanent-ästhetische Mystik zugrunde? Dazu bemerkt man, daß Kierkegaard es Erbauung nennt, wenn er an den Eindruck denkt, den eine alte Frau, die andächtig im Gotteshause sitzt, auf ihn macht (2, 272 f.), daß er von Erbauung spricht, wenn ihn das Bild einer gewaltigen Natur unmittelbar ergreift (S. V. X, 303). Fraglos zeigt sich bei Kierkegaard ein mystisches Element[25]. Aber es wäre durchaus verfehlt, von ästhetischer Mystik bei ihm zu reden. In seinen Tagebüchern steht einmal der charakteristische Satz: „Es ist sonderbar mit dem Haß, den Hegel auf das Erbauliche hat, der überall hervorbricht; aber das Erbauliche ist nicht ein Objekt, das einschläfert, es ist des endlichen Geistes Amen und ist eine Seite der Erkenntnis, die nicht übersehen werden darf" (Pap III A 6). Das Objekt wird nicht verflüchtigt, aber auch das Subjekt verschwimmt nicht.

Kommt nun in dem Gesagten schon klar zum Ausdruck, daß das existentielle Ich „lebendiges" Ich ist, so zeigt sich das doch mit besonderer Deutlichkeit darin, daß Kierkegaard diesem Ich vor allem Leidenschaft zuschreibt[26]. Leidenschaft gibt unserm Leben den Schwung. Ohne Leidenschaft kann man gar nicht existieren (7, 10). „... das, worin alles Menschenleben sich einigt, ist die Leidenschaft..." (3, 60). Leidenschaft gehört notwendig zur Existenz, sie ist „das Höchste der Existenz" (6, 275), „das Äußerste der Subjektivität" (7, 194). Auf diese Weise kommt die stärkste Spannung des Ichbewußtseins zustande. Diese Spannung aber ist die Spannung, in der das ethische Subjekt lebt. Kierkegaard bringt die Leidenschaft in nahe Verbindung mit — Entscheidung. Die „Wahrheit" ergreift mich innerlich, ich gerate in leidenschaftliche Begeisterung, ich werde zu einer inneren Handlung genötigt; handeln aber heißt sich entscheiden. Diese Entscheidung ist selbstverständlich ihrer Natur nach in erster Linie nicht ein im Äußeren in die Erscheinung tretender, sondern ein innerer Vorgang. In der inneren Handlung wird die

---

[24]) Gegen Hegel.
[25]) S. u. S. 273 ff.
[26]) Pap V A 44 „All mein Reden von Pathos und Leidenschaft mißverstehe keiner, als beabsichtigte ich, jede unbeschnittene Unmittelbarkeit, jede unrasierte Leidenschaft zu proklamieren".

äußere Tat vorweggenommen und eigentlich schon erledigt. „Als Dion das Schiff bestieg, um den Tyrannen Dionysius zu stürzen, soll er gesagt haben, daß, selbst wenn er unterwegs sterben werde, er doch eine herrliche Tat ausgeführt habe — er hatte also gehandelt" (7, 39). Damit ist natürlich nur die „Suprematie" der inneren Entscheidung, der inneren Handlung behauptet, — die äußere Handlung fällt nicht fort. Im Gegenteil! Lehre und Tun müssen in einem Korrelatverhältnis stehen. Den Systematikern macht Kierkegaard den Vorwurf, daß sie diesen inneren Zusammenhang nicht beachten: „Den meisten Systematikern geht es mit ihrem System wie einem Manne, der ein ungeheures Schloß baut und selbst beiseite in einem Schuppen wohnt, sie leben nicht selbst darin, in dem ungeheuren systematischen Bau. Aber im Geistigen ist und bleibt dies ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden, müssen eines Mannes Gedanken der Bau sein, in dem er wohnt — sonst ist es verkehrt". Es ist verkehrt, „das christliche Leben in die verborgene Innerlichkeit", „und zwar dort so heimlich, daß es im Leben nicht bemerkbar wurde", „verlegen zu wollen" (9, 232). „Die Religiösen der verborgenen Innerlichkeit" sind nicht die wahrhaft Religiösen (Pap IX A 362)[27]. Die Wahrheit muß mich so ergreifen, daß ich nicht anders kann, als sie in mir so zu verarbeiten, so sie mir innerlichst zu eigen zu machen, daß sie unmittelbar Motiv zum Handeln im Äußeren wird. Wahrheit muß „durch die Tat gelesen werden" können (6, 267). Reduplikation! „Reduplizieren heißt sein, was man sagt. Den Menschen ist deshalb unendlich besser gedient mit einem, der nicht in allem zu hohe Töne redet, sondern ist, was er sagt... Ich habe niemals mich erdreistet zu sagen, daß ich alles für das Christentum wagen wollte. So stark bin ich noch nicht. Ich beginne mit dem Geringeren, ich weiß, ich habe manches gewagt, und so denke ich und glaube ich, daß Gott mich erziehen will, zu lernen, mehr zu wagen..." (Pap IX A 208)[28]. „Existieren ist der Protest gegen den reinen Gedanken..." (Pap VI B 56). Echte Wahrheitserkenntnis kann nichts anderes bedeuten als ein „Sein", ein „L e b e n" in der Wahrheit (9, 185): die Wahrheit wird so gleichsam konkretisiert, realisiert (7, 17)[29]. Diese Realisation der Wahrheit ist aber natürlich nur dann möglich, wenn sie schon innerlich realisiert ist. Auf der Innerlichkeit liegt der Nachdruck[30].

Damit verstehen wir nun auch den viel mißbrauchten Satz Kierkegaards: „Die Subjektivität ist die Wahrheit" (7, 40)[31]. Er ist gebildet vom existentiellen Individualismus aus. Und dieser hat es in besonderer Weise mit ethischen Kategorien zu tun. Subjektivität

[27]) Vgl. E. P. 1850, 286.
[28]) Vgl. a. a. O. 207. 415.
[29]) Vgl. 7,24.
[30]) S. auch Bärthold, Noten S. 105.
[31]) Vgl. 6,278.

ist inneres ethisches Handeln, Verinnerlichung, Selbstvertiefung, Erbauung, Leidenschaft, Entscheidung, Entscheidung, die sich auch im äußeren Leben erweist. So bedeutet denn jener Satz nichts anderes als: Wahrheitserkenntnis = Wahrheitsentscheidung. Die ethische Bestimmung der Verantwortung des einzelnen[32]) hat den Primat.

Fragt man nun nach dem tiefsten Grund der Existenz, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Verantwortung fühlen heißt nichts anderes als Gewissen haben[33]). Das Gewissen der tiefste Grund der Existenz. „Eigentlich ist es das Gewissen, das eine Persönlichkeit konstituiert" (Pap VII¹A 10). „Man muß sagen, daß das, was die Ewigkeit, wo jeder Mensch gerichtet werden wird, zuerst und zuletzt von jedem Menschen fordern wird, ist, daß er sich ein Gewissen geschaffen hat; das bleibt eigentlich das Grund-Urteil: hast du ein Gewissen gehabt oder nicht, aber wohl gemerkt, hast du keins gehabt, so bist du gerichtet" (Pap X¹A 51). „Jeder Mensch hat genug am Gewissen und an Luthers Kleinem Katechismus" (Pap VII¹A 186, S. 123). „Um des Gewissens willen ... ist der archimedische Punkt außerhalb der Welt ..." (Pap VIII¹A 60). Und warum hat das Gewissen als der Grund der menschlichen Existenz so entscheidende Bedeutung? „Im Gewissen, da hat Gott die Macht" (Pap VII¹A 45). „... sich zu Gott verhalten, bedeutet gerade ein Gewissen haben ... Das Verhältnis zwischen dem einzelnen und Gott, das Gottesverhältnis, ist das Gewissen..." (Erb. Red. 3,150)[34]). „Im Gewissen sieht Gott auf einen Menschen, so daß der Mensch nunmehr in allem auf ihn sehen muß" (387). „Im Gewissen hat Gott Sein Auge auf mich geworfen, und nun ist es mir unmöglich gemacht, zu vergessen, daß dieses Auge mich sieht. Dies, daß Gott auf mich sah, machte, daß ich auf Gott sehen mußte und muß" (Pap VIII¹A 158)[35]). Ein Gewissen haben, bedeutet nichts anderes als Stehen „vor Gott".

So hat uns die Frage nach der Gestaltung des „existentiellen Ich" unmittelbar auf das Gottesverhältnis, auf Gott zurückgeführt. „Existenz" und „Gott" gehören zusammen. Existenz ist „vor Gott": die Urtatsache. Und zwar ist es so, daß gerade dann, wenn die Subjektivität gleichsam auf die Spitze getrieben ist, wenn es sich offenbar um einen Individualismus κατ' ἐξοχήν handelt, daß gerade dann der „Gottesgedanke" offenbar wird: Gott erscheint dem Ich in dessen Isolierung[36]). „Hier ist doch wohl gezeigt, daß die Inner-

---

[32]) Pap VII² A 235, S. 46 u. 4,248. 347.

[33]) Vgl. auch Erb. Red. 3,142 ff.

[34]) Vgl. 8,121 Pap III A 196 („Das Gewissen ... eine Frage ...") und Bärthold, Verfasser-Existenz S. 129 ff.

[35]) Vgl. auch E. P. 1850, 344: „In meinem Gewissen" lerne ich Gottes Willen kennen.

[36]) Vgl. auch P. Barth, Die Subjektivität bei K. (Z. Th. K. 1921, 72 ff.) bes. S. 84.

lichkeit just in ihrem Maximum wieder die Objektivität ist. Und dies ist doch eine Wendung des Subjektivitätsprinzips, die, soweit mir bekannt ist, niemals früher so durchgeführt oder ausgeführt worden ist" (X²A 299). Nur wenn das Ich in seiner Exklusivität und Subjektivität dasteht, nur dann erscheint das Du Gottes: „Gott ist ja nur für den einzelnen da" (E. P. 1854, 90). „... nur für einen Existierenden ist Gott da . . ." (Pap VII A 139). Aber ebenso auch, nur wenn das Du Gottes da ist, nur dann hat der existentielle Individualismus sein Recht: „Der Mensch, der nicht vor Gott ist, ist auch nicht er selbst, was man nur sein kann, indem man in demjenigen ist, der an und für sich ist" (S. V. X, 45). „Keine wahre Selbsterkenntnis ohne Gotteserkenntnis oder vor Gott" (E. P. 1851, 139).

Die Gestaltung des Gottesbegriffes ist schon durch die Tatsache, daß das Grundverhältnis dualistisch ist, bestimmt. Soll der Dualismus gewahrt werden, dann muß der Gottesgedanke unter einen Gesichtspunkt gestellt werden, der geeignet ist, den qualitativen Unterschied deutlich zum Bewußtsein zu bringen. So betont Kierkegaard mit besonderem Nachdruck die göttliche Erhabenheit (12, 141). Gott ist der Souverän (E. P. 1854, 340)[37], die unbedingte Majestät (E. P. 1854, 340) und nicht „nur ein allerhöchster Superlativ einer menschlichen Majestät" (S. V. XIV, 49), der Allmächtige (9, 138)[38], der Ewige (7, 103), der Allwissende (S. V. XIV, 291), der Allgegenwärtige (Pap III A 38)[39], der Allschaffende und Allwirkende (Pap II A 758), er ist der, der die ganze Welt zusammenhält (9, 138), der einmal Gericht hält (8, 128). Es ist „unschuldige Naivität eines sehr kindlichen Zeitalters, wenn man sich Gott vorstellt unter dem Bilde eines alten ehrwürdigen Mannes" (7, 104 f. Anm.). „Gott ist nicht der gute Papa, der im Himmel sitzt und auf die Wünche der lieben Kinder horcht" (4, 340 f.)[40]; es wäre irreligiös, sich einen Freund, einen Kameraden Gottes zu nennen (12, 141). Gott ist ein alles verzehrendes Feuer (4, 234), Furcht und Zittern ergreift einen bei seinem Anblick (S. V. XIV, 290)[41]. Er ist der Unveränderliche (S. V. X, 55)[42], der nichts vergißt, und eben daher wiederum Furcht und Zittern erregt (S. V. XIV, 283 ff.). Es kommt uns nicht zu, mit ihm zu rechten, d. h. gegen ihn recht haben zu wollen (2, 299). Er steht so unendlich viel höher als alles menschliche Sein, daß wir geradezu sagen müssen: wir haben allezeit gegen Gott

---

[37]) Noch auf dem Sterbebette sagt K.: „Gott ist der Souverän" (E. P. 1854—1855, 597). Vgl. E. P. 1854, 28. 90.

[38]) 12, 54 S. V. X, 56.

[39]) Vgl. S. V. XIV, 286 Pap. VIII¹ A 55 6,317 7,228 8,118 12,53.

[40]) Vgl. 8,75 Erb. Red. 3,389.

[41]) Vgl. 9,76.

[42]) Vgl. S. V. XIV, 283 ff. „Gottes Unveränderlichkeit. Eine Rede", die K. dem „Vorwort" zufolge am 18. Mai 1851 in der Zitadellenkirche in Kopenhagen hielt und später seinem Vater widmete (s. o. S. 14).

unrecht[43]). In dieser Tatsache kommt der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch deutlich zum Ausdruck.

Aber ebenso erlebt der Mensch den qualitativen Unterschied, wenn er merkt, wie Gott gleichsam vor ihn hintritt mit seinem unbedingte Geltung beanspruchenden „Du sollst" (8, 112). Der Mensch hat gar nicht das Recht, zu fragen: warum? (E. P. 1852, 224). Das bedeutete nichts anderes, als eben Gott seine Autorität absprechen. Gottes Weisheit steht in keinem Vergleich zu der unsrigen. Wir müssen uns vor ihm beugen (10, 153); wir schulden ihm unbedingten Gehorsam (4, 234)[44]) und Anbetung (S. V. X, 301)[45]); ja in Gehorsam und Anbetung zeigt sich die Liebe eines Menschen zu Gott (Erb. Red. 3, 21 ff.)[46]), und zwar deshalb, weil eben in der Liebe die Ehrfurcht mitenthalten sein muß. Wir sehen, wie Kierkegaard bestrebt ist, den Abstand zwischen Gott und Mensch festzuhalten. Wir sind ein Nichts vor Gott (Pap VIII[1] A 414)[47]). „Das Steigen im Gottesverhältnis ist daran kenntlich, daß man degradiert wird" (E. P. 1852, 264). Man nähert sich Gott, je tiefer man sich niederwirft in Anbetung (S. V. X, 306). So kann man geradezu die Regel aufstellen: das Positive des Gottesverhältnisses ist am Negativen kenntlich (7, 150)[48]). Annäherung ist mithin Entfernung. Gerade darin zeigt sich Gottes „unendliche Majestät" (E. P. 1852, 266)[49]). Diese unbedingte Autorität beanspruchende Majestät, diese Erhabenheit wird niemals aufgehoben: selbst in der Ewigkeit ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch noch vorhanden (Pap VII[2] B 235, S. 145).

Und weil Kierkegaard so in entscheidender Weise Gottes Erhabenheit betont, deshalb verhält er sich auch völlig ablehnend gegenüber dem Versuch, Gott zu beweisen. „Laßt uns dann lieber über Gott spotten, schlecht und recht, wie das früher in der Welt geschehen ist: das ist immerhin der abschwächenden Wichtigkeit vorzuziehen, womit man Gottes Dasein beweisen will. Denn das Dasein eines, der da ist, beweisen, ist das unverschämteste

---

[43]) S. 2, 295 ff.

[44]) Vgl. Pap VII[1] A 62 VIII[1] A 413 IX A 347 E. P. 1854, 3. 340 Erb. Red. 3, 124.

[45]) Vgl. 7, 105 S. V. V, 185.

[46]) E. P. 1854, 295.

[47]) S. o. S. 133 u. Pap VIII[1] A 650 2, 301 7, 150 Erb. Red. 3, 375.

[48]) Vgl. E. P. 1854, 123 1854, 211.

[49]) Die Stelle lautet vollständig: „. . . ‚Ihm gebührt es zu wachsen, mir, geringer zu werden'; das ist das Gesetz für alle Annäherung an Gott. Ob er durch Millionen Treppenstufen entfernt wäre, er wäre doch nicht so gesichert gegen Zudringlichkeit, denn diese müßten ja doch einmal zurückgelegt werden. Aber durch das Gesetz der Umkehrung gesichert sein, daß die Annäherung Entfernung ist: unendliche Majestät . . .".

Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen . . .[50]) Das Dasein oder Zurstellesein eines Königs hat gewöhnlich einen eigenen Ausdruck der Unterwerfung und Untertänigkeit: wie, wenn man in seiner allerhöchsten Gegenwart beweisen wollte, daß er da sei? Beweist man es dann? Nein, man hat ihn zum Narren; denn sein Zurstellesein beweist man durch den Ausdruck der Untertänigkeit, mag dieser nun auch nach den Sitten des Landes sehr verschieden sein: und so beweist man auch Gottes Dasein durch Anbetung — nicht durch Beweise" (7, 228). „Anselms ontologischer Beweis hat jetzt in der modernen Zeit eine große Rolle gespielt, hauptsächlich wurde er benutzt von dem — freien Denken. Verwunderlich! Unter Gebet und Anrufung hat Anselm, wie er selbst berichtet, diesen Beweis gefunden (im Proslogium). Übrigens eine eigene Art — zu beweisen. A. sagt: ich will Gottes Dasein beweisen. Zu dem Ende bete ich zu Gott, mich zu stärken und mir zu helfen — aber das ist ja ein viel besserer Beweis für Gottes Dasein, daß das so gewiß ist, daß man Gott zu Hilfe haben muß, um es zu beweisen; wenn man ohne Gottes Hilfe sein Dasein beweisen könnte, wäre das gleichsam weniger gewiß, daß er da ist . . ." (E. P. 1851, 70 f.).

Die Erhabenheit, die Heiligkeit aber ist nur die eine Seite im Gottesbegriff. Über ihr darf die andere Seite nicht übersehen werden: die Liebe Gottes.

Wie wichtig Kierkegaard der Begriff der Liebe im Ganzen des Gottesgedankens ist, kann man daraus ersehen, daß er, nachdem er das Buch „Taten der Liebe" fertiggestellt hat, gleichsam einen Hochgesang auf die Liebe anstimmt und darin sagt: „. . . ich schleppe alles zusammen, was ich von den holdseligsten Gedanken darüber, wie ein Liebevoller beschaffen ist, auftreiben kann, und sage zu mir selbst: so ist Gott in jedem Augenblick" (Pap VIII[1] A 219). „. . . wenn ich in diesem oder jenem Punkte fehlgegriffen hätte: Gott ist doch die Liebe, das glaube ich, und wer das glaubt, hat doch nicht fehlgegriffen. Habe ich fehlgegriffen, so wird es mir schon klar werden, ich bereue es — und Gott ist die Liebe. Er ist es; er war es nicht, auch wird er es nicht sein, o nein, selbst dieses Futurum wäre mir zu langsam; er ist es . . ."[51]).

Es ist weiterhin bezeichnend, daß Kierkegaard sein Verhältnis zu Gott mit einem Liebesverhältnis vergleicht. Rückblickend auf sein Leben muß er bekennen, daß sein Verhältnis zu Gott die glückliche Liebe seines mannigfach unglücklichen und beschwerten Lebens

---

[50]) Vgl. auch Pap V A 7: „Gottes Dasein beweisen zu wollen ist das Lächerlichste von allem. Entweder ist er da, und dann kann man es nicht beweisen (ebenso wenig wie ich beweisen kann, daß ein Mensch da ist; ich kann höchstens Etwas es beweisen lassen, aber dann setze ich ja das Dasein voraus); — oder er ist nicht da, und dann kann das ja auch nicht bewiesen werden." S. ebenfalls 6, 36 ff.

[51]) Vgl. auch noch E. P. 1851, 120. 168.

gewesen ist (10, 45 f.) [51]). Er hat Gottes erbarmende Liebe in seinem Leben immer und immer wieder erfahren, und der Gedanke an Gottes Liebe gab ihm, so bekennt er, Kraft, auszuhalten in den Schrecknissen des Alleinseins (11, 183); er als „einsamer Mensch" hat nur „einen Trost: Gott, der Liebe ist" (Pap VIII¹ A 604). Den „Begriff von der göttlichen Vaterliebe" nennt er „das einzig Unerschütterliche im Leben", den „wahren archimedischen Punkt" (Pap III A 73). Ja, gerade die Gehorsam verlangende, Furcht und Zittern auslösende Erhabenheit Gottes erweist sich in unserem Leben letztlich als Liebe[52]). „Furcht und Zittern ist nicht primus motor in dem christlichen Leben, denn das ist die Liebe" (Pap II A 370). Selbst unter den Härten des Lebens singt der wahrhaft Fromme: „Gott ist die Liebe".[53]) So kann Kierkegaard sagen, daß die wahre Größe Gottes in seiner Herzensgröße, d. h. in seiner Liebe besteht, in der Liebe, die sich erbarmt und die vergibt (S. V. X, 305 f.). Und eben darum sollte das Verhältnis zu Gott eines Menschen Freude und Seligkeit sein (11, 143). „Gott zu lieben ist die einzig glückliche Liebe" (Pap VIII¹ A 55). „Von Gott sollen wir lernen, was Liebe ist..." (Pap VIII¹ A 89). „Daß Gott Liebe ist, ist eigentlich die Hauptsache" (Pap VIII¹ A 25) [54]).

Wir sehen, wie der Begriff der Liebe im Gottesbild Kierkegaards keineswegs fehlt. Erhabenheit und Liebe: beide Bestimmungen sind da. Aber beide sind miteinander zu verbinden; sie sind in eins zu schauen: „Gottes Wesen vereint allezeit das Entgegengesetzte" (S. V. X, 308). Der Begriff, der beide Bestimmungen in sich enthält, ist der Gedanke von Gott als dem Erzieher (Erb. Red. 3, 387) [55]). Aber gerade dadurch wird doch wieder offenbar, daß den Grundton im Gottesbild Kierkegaards die Erhabenheit darstellt; durch sie kommt der qualitative Unterschied, die absolute Disjunktion, die ja mit dem Dualismus gegeben, in dem „vor Gott" enthalten ist, am deutlichsten zum Bewußtsein. Aber die Erhabenheit schließt eben die Liebe keineswegs aus. Gott ist der Heilige und der Gnädige![56])

Wir blicken zurück! Die Urtatsache ist beherrscht von einem Dualismus. Dieser Dualismus hängt eng zusammen mit dem

---

[52]) Vgl. 10,49. 62.

[53]) Vgl. E. P. 1852, 218; vgl. 12, 130.

[54]) Vgl. auch Pap VIII¹ A 130. 253. 327. 516. 648. 650 IX A 34. 374 E. P. 1850, 326 1851, 118. 120 1852, 162 1854, 43. 142. 169. 231. 271. 272. (Beachte das häufige Vorkommen des Gedankens der Liebe Gottes in K.s letzten Lebensjahren!).

[55]) E. P. 1851, 101; beachte auch, daß der Gedanke der Erziehung sich bereits in der Dissertation findet: S. V. XIII, 352. S. auch oben S. 122.

[56]) Es ist bezeichnend, daß K. am Ende seines Lebens, da es ihm immer deutlicher wird, daß „Gott lieben leiden ist", und er davon spricht, er habe „einen anderen Gottesbegriff bekommen", doch sagt: „... bin ich nun weniger davon überzeugt, daß Gott Liebe ist? Nein, nein, Gott sei gelobt, nein!..." (E. P. 1853, 285).

Existentialismus. Mit diesen beiden Bestimmungen aber ist noch eine weitere gegeben. Dadurch, daß das Ich als existentielle Individualität aufgefaßt wird, ist es der Sphäre entnommen, in der der Gedanke alles ist, in der lediglich das Gesetz der Notwendigkeit gilt, in der letztlich alles rational erkennbar, faßbar sein muß. Die Betonung des realen Ich ist gleichbedeutend mit der Abweisung des Rationalismus. Irrationalismus und Lebenswirklichkeit gehören zusammen.

Auf dieselbe Tatsache führt die mit dem Existentialismus gegebene Erkenntnis, daß das Wesen des Ich ein inneres Handeln ist, führt die Betonung der Subjektivität. Das ethische Handeln der Subjektivität ist nur möglich auf Grund der Anerkennung der Freiheit: Freiheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit des Willens und — darauf wurden wir ja zuletzt bei Betrachtung des Ich geführt — für die Möglichkeit der Entscheidung; Freiheit hinwiederum setzt Spontaneität voraus; ein spontaner Vorgang aber ist ein irrationaler Vorgang, weil er „Lebensvorgang" ist.

Dieses reale Ich nun befindet sich innerhalb des dualistischen Verhältnisses in innerem Zusammenhang mit der Gotteswirklichkeit. Eben damit aber ist wiederum der Irrationalismus gesetzt. Anerkennung Gottes bedeutet unmittelbar Anerkennung des Irrationalen. „. . . Nur im Wunder kann Gott vor dem Menschen erscheinen, d. h. sobald er Gott sieht, sieht er ein Wunder. Aber das Wunder zu sehen, ist ihm nicht möglich durch sich selbst, da das Wunder seine eigene Vernichtung ist. Das drückten die Juden bildlich dadurch aus, daß Gott zu sehen der Tod wäre. Richtiger muß man sagen, daß Gott zu sehen oder das Wunder zu sehen, in Kraft des Absurden geschieht, denn der Verstand muß aus dem Wege gehen" (Pap V A 78). „Sobald Gott für das Bewußtsein da ist, ist das Wunder da, denn anders kann Gott nicht da sein. Die Juden drückten das so aus, daß der, der Gott sehe, sterben müsse. Das war nur ein uneigentlicher Ausdruck; der eigentliche und wahre ist, daß man von Sinnen kommt . . ." (4, 106).

Das aber, was den Gottesgedanken in besonderer Weise charakterisiert, ist die Tatsache, daß Gott der ist, der unbedingte Autorität beansprucht. Und dieser unbedingte Autorität beanspruchende Gott tritt in eine Beziehung zu dem realen Ich. Mithin: Autorität Gottes und dennoch Freiheit des Menschen. Wieder Irrationalismus! Und zwar erscheint dieser hier in der für Kierkegaard besonders charakteristischen Form, der Form der Antinomie, der Paradoxie.

Antinomie, Paradoxie aber ist es auch, die letztlich dem Gottesgedanken sein besonderes Gepräge gibt: Gott ist der Heilige und der Gnädige. Das Paradoxe ist mit der Urtatsache gesetzt, und das, weil hier der Mensch „vor Gott" steht: „Das Paradoxe bei einer christlichen Wahrheit hängt beständig damit zusammen, daß

es die Wahrheit ist, wie sie vor Gott ist" (Pap X² A 481). In der Paradoxie kommt der Irrationalismus[57]) zur Vollendung.

Somit ist das Urfaktum charakterisiert durch den Existentialismus in seiner Verbindung mit Dualismus, Subjektivismus, Irrationalismus.

Diese die Urtatsache beherrschenden Bestimmungen beginnen schon innerhalb der frühesten Aufzeichnungen Kierkegaards aufzuleuchten. Und zwar zeigen sie sich hier im Zusammenhang der Behandlung eines Problems, das in besonderer Weise die Gottesfrage nahebringt. Auf den ersten Blättern der Tagebücher wird immer wieder die Prädestinationslehre behandelt. Kierkegaard ist dabei offenbar nicht zu einem festen Ergebnis gekommen. Aber gerade die hin und her gehende Auseinandersetzung mit dieser Frage zeigt doch ganz deutlich, wie eben jene Momente beginnen, auf sein Denken Einfluß zu gewinnen.

Das Problem, um das es sich in der Lehre von der Prädestination handelt, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und menschlicher Freiheit. „... Sehen wir zu, wie die Prädestinationslehre aufgekommen ist, so wird es deutlich, daß, solange nicht die Rede ist von irgendeiner Freiheit, die in der Welt sich geltend macht, so lange es auch unmöglich ist, daß die Frage nach einer Prädestination aufkommen konnte, also erst, da die Vorstellung von der menschlichen Freiheit sich entwickelte und nun durch die Reflexion in Verbindung gesetzt wurde mit der Vorstellung von Gottes Weltregiment, erst da konnte sie aufkommen und mußte da aufkommen als ein Versuch, die Aufgabe zu lösen. Aber hierbei bleibt es doch merkwürdig, daß das, was die Aufgabe lösen sollte, sich nun als Aufgabe vor uns stellt, nämlich, wie diese zwei Vorstellungen sich vereinigen lassen" (Pap I A 7). Die Frage, um die es sich handelt, ist erkannt, aber die Lösung ist nicht gefunden, und das deshalb, weil die eine Seite der Zweiheit übersehen wird: der Ichgedanke wird zugunsten des Gottesgedankens eliminiert. „Der Begriff Prädestination muß durchaus als eine Mißgeburt betrachtet werden, da er, fraglos aufgekommen, Freiheit und Gottes Allmacht etc. in Verbindung zu setzen, das Rätsel löst, indem er einen der Begriffe negiert und also nichts erklärt" (5). Der Ichgedanke läßt sich nicht übersehen. Und eben das Bewußt-

---

[57]) Aber setzt sich denn Kierkegaard nicht mit dem Irrationalismus in Widerspruch, indem er jenes Gebiet der Realitäten zum Objekt seiner Überlegung macht? Fraglos findet so in gewissem Sinne eine Rationalisierung des Irrationalen statt. Aber das ist eine Notwendigkeit, der niemand entgehen kann, wenn anders man überhaupt vom Irrationalen reden, über dasselbe nachdenken will. Aber diese Rationalisierung muß doch stets — und das ist bei Kierkegaard ohne Zweifel der Fall — in dem klaren Bewußtsein geschehen, daß die die Logik verwendende Ratio eben angewendet wird auf ein Gebiet, das gleichsam vom Meere des Irrationalen umgeben ist. Der Irrationalismus bleibt, der Irrationalismus aber, der sich der Ratio bedient, der eine „innere Logik" kennt (vgl. 4,38).

werden dieses Gedankens ist es auch, das die Durchführung der Prädestinationslehre in der Praxis des Lebens in so große Schwierigkeiten bringt. „Wie schwierig es ist, richtig in die Prädestinationstheorie einzudringen, wird, scheint mir, leicht einleuchten durch folgendes psychologische Experiment. Wenn ich mir dächte, daß es einem Menschen vorausgesagt würde, er würde einer der größten Gelehrten werden, so würde er gewiß, wenn es etwas wäre, das er wünschte, sogleich sagen: Ja, ich will auch sogleich beginnen, recht eifrig zu lesen; oder: — wenn er es nicht wünschte — Ich will nicht in ein Buch sehen. Welche Äußerungen beide eben gleich verrückt wären. Denn er würde ja in jedem Falle das werden, was er werden sollte, und er vergäße rein, daß alles vorausbestimmt wäre, so wäre diese seine Äußerung auch vorausbestimmt, und so verwickelte er sich in die schlimmsten Widersprüche mit sich selbst“ (19). Und doch will die Prädestinationslehre konsequent sein. Was sie charakterisiert, das ist nicht zuletzt ein deutlich erkennbarer Rationalismus. Aber gerade dieser Rationalismus zeigt doch nun wieder die Undurchführbarkeit der Prädestinationslehre. „Entsetzlich“ ist die Konsequenz, in die man hineingeführt wird, wenn man den Gedanken der Prädestination wirklich einmal durchdenkt. „Die Prädestinationslehre scheint mir gleich einem Ameisenbär mich hineinzuziehen in einen Trichter; der erste Fall bedingt alle die folgenden mit einer entsetzlichen Konsequenz. Gleich dem Ameisenbär richtet sie ihren Trichter (ein gewiß treffendes Bild für eine solche logische Gedankenreihe) in dem losen Sand (den religiös-frommen Gefühlen) auf, und den, der einmal hineingefallen ist, ihn umschlingen wie Laokoon alle Schluß-Konsequenzen, wie Schlangen“ (10). Dieser Rationalismus aber, diese Konsequenzmacherei vergewaltigt das Leben. „Als ein Seitenstück zur Prädestinationslehre als der, die den Menschen, wenn sie festgehalten wird, in Widersprüche mit sich selbst bringt, könnte man wohl anführen: wenn man sich einen Menschen alles aus Egoismus ableiten denkt; man würde dadurch beständig in Widerspruch kommen; man würde sich bewußt, daß es aus edler Aufopferung geschähe; und infolge seiner Theorie müßte man sagen, es wäre Egoismus. (Fichtes Identitätslehre ist auch ein Beispiel)“ (22). Rationalismus, System und Kalvinismus gehören zusammen (Pap III A 31); eben damit aber ist doch wieder die Undurchführbarkeit jenes Spezifikums reformierter Theologie ausgesagt. Schließlich aber ergibt sich diese Undurchführbarkeit mit besonderer Klarheit aus der Tatsache, daß die Prädestinationslehre die Entstehung des Bösen auf Gott zurückführt: „Eine strenge Prädestinationslehre führt die Entstehung des Bösen auf Gott zurück und bleibt hiermit nicht einmal so konsequent wie die Manichäer, indem dieses letzte System zwei Wesen setzt; das erste vereinigt diese zwei Gegensätze in einem Wesen“ (2). Die Ketzerei

des Manichäismus folgerichtiger als die christliche Prädestinationslehre! Hinter diesem Satz steht offenbar der Gedanke: anstatt Monismus Dualismus! Wenn eine Prädestinationslehre möglich sein soll, dann muß sie mit dem Dualismus rechnen. Gott und das Böse, Gott und Mensch, Gottes Souveränität und menschliche Freiheit. Eine Möglichkeit zur Wahrung dieser beiden Grundgegebenheiten sieht Kierkegaard aber dann, wenn die Prädestination in Zusammenhang gebracht wird mit Gottes Vorherwissen. „Wenn ich mir... dächte, daß Gottes Einrichtung des Ganzen gegründet wäre in Gottes Vorherwissen, und also den Menschen eine wirkliche Freiheit einräumte, so erhielte das Ganze ein anderes Aussehen; denn dächte ich mir nun, daß ein Mensch Erlaubnis erhielte, hinaus in die Zukunft zu schauen und nun sähe, daß er ein Verbrecher geworden wäre, dann könnte das vielleicht zur Folge haben, daß er sich veränderte. Gegen dieses wäre da nichts einzuwenden mit bezug auf Gott, denn infolge seines Vorauswissens müßte er da auch wissen, daß der Mensch sich so verändern würde" (20). Aber Kierkegaard sieht doch deutlich die Gefahr, die sich mit dieser Auffassung verbindet. „Wenn man die Prädestination bloß als im Vorauswissen gegründet erklärt, so kommt man ja dazu, anzunehmen, daß der Mensch die Gnade verdient. Das scheint auch in dem Wort des Origenes zu liegen, der diese Theorie in seinem Kommentar über Röm. verteidigt: die Ursache zur Vorausbestimmung liegt in unserem eigenen freien Willen. Paulus war bestimmt für Gottes Evangelium! Warum? Weil er *würdig* dazu war, vermittelst seiner von Gott vorausgesehenen Handlungen" (43). Offenbar: wer Gott bejaht, der bejaht den Menschen! Gott und das Ich.

Wir merken, daß die Gedanken Kierkegaards von vorneherein angelegt sind auf die Momente, die die Urtatsache bestimmen. Die Urtatsache liegt somit auch für die historische Betrachtung dem Ganzen der Gedankenwelt Kierkegaards zugrunde.

Ist das nun aber der Fall, dann muß die Urtatsache vor allem doch auch die Grundlage darbieten, auf der sich das aufbaut, was man die spezifisch christliche Gedankenwelt nennen könnte: die spezifisch christliche Gedankenwelt die Entfaltung der Momente, die das Urfaktum charakterisieren; die Urtatsache die Darstellung des *Wesens*, das in der spezifisch christlichen Gedankenwelt seine *Verwirklichung* findet. So wird das, was der Urtatsache ihr Gepräge gibt, im folgenden immer wieder zum Vorschein kommen, sich auswirken. Die Bedeutung der mit dem Irrationalismus zusammenhängenden, ihn gleichsam konstituierenden Einzelbegriffe, die man als Begriffe, die Lebensvorgänge, Lebenswirklichkeiten bezeichnen, auch „Existenzbegriffe" (5, 146) nennen kann, muß sich ausweisen: das Grundverhältnis zeigt eben die Existentialgrundbegriffe.

Aber der Mensch muß sich im Urverhältnis finden; er neigt dazu, sich das Urverhältnis, das sein Wesensgesetz ist, zu verbergen. Das ist die Not seines Lebens. Je deutlicher die Existenzfrage seines Lebens heraustritt, desto greifbarer wird dies Urverhältnis, in dem die Problematik seines Lebens gründet und in dem sie durch die Verwirklichung im Christentum die Lösung findet. Das zeigen die „Stadien auf dem Lebenswege" als die Entrollung der Lebensfrage[58]).

[58]) Eine solche Einordnung der „Stadien" scheint mir auch Geismar zu fordern; vgl. S. K. II, S. 214.

5. Kapitel.

Die Stadien des Lebensweges als Entrollung der Lebensfrage.

Die Entwicklung beginnt mit der ästhetischen Lebensanschauung. Sie ist die Lebensanschauung des Genusses. Der Ästhetiker will „genießen“ (2, 151). Er sucht Befriedigung seiner Begierden. Das aber heißt: er sucht in irgendeiner Form „Schönheit“[1]). „Schönheit“ und Genuß gehören zusammen. Nicht als ob die Schönheit überall dieselbe wäre; es gibt die verschiedensten Formen des Genusses. Die ästhetische Lebensanschauung besitzt eine ganz besondere Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit. „... von vollkommener Geistlosigkeit bis zum höchsten Grad von Geistreichigkeit“ geht die Entwicklung (152). Ästhetiker kann der sein, dessen „köstlichstes Gut“, „das, worum sich alles dreht“, „Gesundheit“ ist, Ästhetiker ist ebenso der Künstler, der im besonderen Sinne „Schönheit“ für „das Höchste“ erklärt, was es gibt (ib.); Ästhetiker ist aber auch nicht zuletzt der Erotiker, dessen ganzes Denken einzig und allein auf den sinnlichen Genuß, und das oft in der gemeinsten Weise, gerichtet ist[2]). Aber für jeden ist das, was er genießt, schön; selbst das Leid wird mit dem Schleier der „Schönheit“ umwoben (1, 196). Es gibt Ästheten, die geradezu das Leid und die Trauer „suchen“ (1, 159); erst dann sind sie befriedigt, wenn sie einen Menschen gefunden haben, in dessen Herzen der Kummer nagt, denn nun können sie sich „sympathetisch“ in den Schmerz des anderen vertiefen, und eben diese Vertiefung bedeutet für sie ein Genießen[3]).

Aber noch mehr! Indem so diese Lebensanschauung, wenn auch in den verschiedensten Gestaltungen und Ausprägungen, den Genuß in den Mittelpunkt stellt, charakterisiert sie sich damit zugleich als

---

[1]) Vgl. auch Valborg Erichsen, S. K.'s Betydning for norsk Aandsliv (in „Edda. Nordisk Tidsskrift for Litteraturforskning“, Bd. XIX, 1923, S. 209 ff.) S. 220; s. ebenso Ed. Spranger, Lebensformen, S. 163.

[2]) S. o. S. 103.

[3]) Vgl. Spranger, a. a. O. S. 164: „Selbst das Leid und den Tod und das Krankhafte tauchen sie in einen zarten Schimmer von Poesie.“

die Lebensanschauung der Unmittelbarkeit[4]): genießen heißt unmittelbar leben (2, 152). „Das Ästhetische im Menschen ist das, wodurch er unmittelbar ist, was er ist..." (149).

Typus des Ästheten ist der Erotiker[5]). Die Weise, wie Kierkegaard ihn schildert, ist bezeichnend für seine Auffassung des ästhetischen Stadiums im einzelnen. Er beschreibt ihn — wir denken an das „Tagebuch des Verführers" — als einen Menschen, der es versteht, sich immer wieder neue Gelegenheiten zu verschaffen, in denen er seiner Leidenschaft frönen kann. Durch geschickte Intrigen weiß er alle möglichen Menschen, die ihm in den Weg kommen, sich dienstbar zu machen. Er weiß die Verhältnisse zu meistern, so zu meistern, daß es ihm immer wieder möglich wird, zu genießen.

Damit ist der Punkt gekennzeichnet, auf den es in der ästhetischen Sphäre in besonderer Weise ankommt, und zwar zeigt er sich nicht nur bei jenem rohen und gemeinen Genießen, er charakterisiert ebenso jene feine stilvolle Lebensart des ästhetischen Aristokraten. Ästhetiker sein, heißt letztlich nichts anderes als Lebenskünstler sein (2, 220), „Geist" besitzen, „genial" sein, es eben „verstehen, das Leben zu genießen" (151). Das „Meer des Genusses" ist „unendlich" (4, 25); es ist die Phantasie, die dem Menschen immer wieder neue Möglichkeiten des Genusses vor die Seele zaubert (4, 24)[6]). Aber gerade so muß es sein: mit Hilfe der zu fortwährender Bewegung bereiten Phantasie die Lebensumstände variieren und kombinieren, „das ganze Dasein" gleichsam „in ein Kaleidoskop" verwandeln, „das man stets schüttelt, um an den verschiedenen, zufälligen Kombinationen.....sein Vergnügen zu haben"[7]). Gleichsam „ins Blaue hinein" (2, 221)[8]), „nach der Laune" (Pap III B 6) leben, das Vorhergehende „mit einem einzigen Schluck hinunterspülen" (4, 41)[9]). So befindet sich

[4]) Es ist sicherlich nicht zufällig, daß Kierkegaard im ersten Teil von „Entweder—Oder" die Beschreibung des ästhetischen Stadiums wesentlich im Anschluß an die Mozartsche Oper „Don Juan" gibt. Vielleicht steht dahinter der Gedanke, daß die Unmittelbarkeit, wie sie im Ästhetischen zum Ausdruck kommt, am besten eben in der Musik in die Erscheinung tritt. Vgl. bes. den Hymnus auf jene Oper 1, 94. Es besteht hier eine ideengeschichtliche Übereinstimmung zwischen K. und Schopenhauer. — Über K.'s Verhältnis zur ästhetischen Naturbetrachtung vgl. T. Bohlin, S. K.'s Leben und Werden S. 238. — Pap VII[2] B 235, S. 146 scheint übrigens „ästhetisch" synonym mit „unmittelbar" gebraucht zu sein.

[5]) Vgl. o. S. 102 f.; vgl. auch Spranger a. a. O. S. 159: „Jeder ausgesprochene Ästhetiker ist ausgesprochener Erotiker".

[6]) Vgl. 2, 216.

[7]) Vgl. Höffding, S. K. [3] 91; danach auch Sodeur, K. u. Nietzsche. Versuch einer vergleichenden Würdigung (Religionsgesch. Volksbücher V. Reihe, 14. Heft) 1914, S. 11.

[8]) Der Ausdruck findet sich bei K. deutsch: s. S. V. II, 231.

[9]) Im Original ist hier statt skylde skylle zu lesen, s. S. V. VI, 49.

der Ästhetiker fortwährend in einem „ästhetisch-intellektuellen Rausch“ (2, 14); er kommt nicht zur Ruhe, er ist in steter Bewegung. Er lebt von Eindruck zu Eindruck, von Stimmung zu Stimmung: immer „Veränderung“ (S. V. VIII, 136).

Trefflich illustriert diese Bestimmtheit des ästhetischen Lebens die Abhandlung im ersten Teil von „Entweder — Oder“, „Die Wechselwirtschaft“ (1, 253 ff). Aller Weisheit letzter Schluß ist es, darauf bedacht zu sein, keine Langeweile aufkommen zu lassen (259 ff.); es ist die Hauptsache, „daß du dich nicht festrennst“ (264); man muß sich dagegen sichern, daß man sich in einem einzelnen Erlebnis festfährt (263), man muß die Kunst des Vergessens verstehen, jenes „stille Basteln, das ruhige Umarbeiten der angenehmen wie der unangenehmen Eindrücke“ (ib.). „Tunlichst den Boden variieren... — auch beständig sich selbst variieren, und das ist eigentlich das Geheimnis“ (266). „In der Willkürlichkeit liegt das ganze Geheimnis“ (267). Es versteht sich von selbst, daß diese Anschauung nichts zu tun haben will mit den gegebenen Ordnungen des Lebens: Freundschaft (263 f.), Ehe (264 ff.), Beruf (266) — sie haben etwas Einengendes, sie lassen das innerste Selbst des Menschen verkümmern, und das, weil sie den Menschen in das ewige Einerlei des Alltags hineinführen und so schließlich auf die Dauer der Zeit eben jenen Zustand der Langeweile erzeugen müssen.

Die „Wechselwirtschaft“ aber stellt sich für den Ästhetiker als eine Notwendigkeit dar, weil der Genuß nur dann wirklich Genuß ist, wenn er frisch, wenn er eben unmittelbar ist. Die Wechselwirtschaft wird gefordert von der Unmittelbarkeit des Genusses, von seinem mit ihm notwendig verbundenen Augenblickscharakter. „In der Lust selbst ist das Individuum unmittelbar, und wie verfeinert und raffiniert, wie ausspekuliert sie auch ist, ist das Individuum doch unmittelbar darin, im Genuß ist es im Moment, und wie mannigfaltig es auch in dieser Hinsicht sei, es ist doch beständig unmittelbar, weil es im Moment ist“ (2, 154 ff.). Carpe diem[10]! „Wenn man bloß mitkommen, bloß einmal den Walzer des Augenblicks tanzen kann, so hat man gelebt, so wird man von den Unglücklichen beneidet, die... kopfüber im Leben vorwärtsstürzen..., so hat man gelebt, denn was ist ein Menschenleben mehr wert als eines jungen Mädchens kurze Schönheit...“ (5, 102 f.)[11]).

Und wenn nun die Fülle jenes Augenblicks ausgeschöpft ist bis zur Neige? Ja, das ist das unabweisbare Geschick jedes Augenblicks: er stirbt. Eins der ersten Diapsalmata von „Entweder—Oder“ drückt das so aus: „Es gibt bekanntlich Insekten, die im

[10]) So charakterisiert, in Kierkegaardschen Bahnen wandelnd, Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen [2] 1922, S. 113 den Ästheten.
[11]) Vgl. auch Jaspers a. a. O. S. 114.

Augenblick der Befruchtung sterben. So ist es mit aller Freude: der Augenblick des höchsten, überschwenglichsten Lebensgenusses ist vom Tode begleitet" (1, 17). Was aber nun? Jetzt kommt es eben darauf an, daß man den nächsten Augenblick nützt, die nächste Gelegenheit genial ergreift: carpe diem! Der Ästhetiker ist im wahren Sinn des Wortes ein „Augenblicksmensch".

Allein, gerade nun eben diese Tatsache offenbart zugleich die ganze Schwierigkeit, die mit dieser Lebensanschauung gegeben ist, ihre innere Unmöglichkeit.

Das Streben, den Augenblick auszukosten, führt mit Notwendigkeit zu dem Wunsche, einen solchen Augenblick, der einem in besonderer Weise die Befriedigung des Genusses gewährte, noch einmal genießen zu können. Der Ästhetiker wird vor das Problem der „Wiederholung" gestellt[12]). Und da zeigt es sich nun, daß der Ästhetiker nicht imstande ist, dieses Problem zu lösen: er vermag nicht, Altes wieder neu zu erleben, er vermag den Augenblick eben nicht wieder zurückzurufen. Diese Unmöglichkeit aber hängt engstens zusammen mit dem innersten Wesen, der Grundstruktur der ästhetischen Lebensanschauung überhaupt. „... der, der sagt, er will das Leben genießen, er stellt immer eine Bedingung, die entweder außerhalb des Individuums liegt, oder so im Individuum ist, daß sie nicht durch das Individuum selbst ist" (2, 151). Der Ästhetiker steht also unter Bedingungen, die von ihm selber unabhängig sind[13]). „Wer ästhetisch lebt, erwartet alles von außen" (216). „Wer ästhetisch lebt, dessen Stimmung ist immer exzentrisch" (197). Darum: das ästhetische Leben ist letzten Endes ein Leben nach außen, ein Leben, bei dem das Innere aufgeht im Äußeren. Wir merken, worin der eigentliche Mangel dieser Anschauung besteht: es fehlt dem Ästhetiker an wirklichem Eigenleben.

Und von hier aus ist es denn auch nur zu verständlich, wenn er schließlich hineinkommt in einen Zustand der Apathie, jenen Zustand, den das fünfte Diapsalm beschreibt: „Ich mag nicht! Ich mag nicht reiten, die Bewegung ist zu heftig; ich mag nicht gehen, das ist mir zu anstrengend; ich mag mich nicht niederlegen, denn entweder muß ich liegenbleiben, und das mag ich nicht, oder ich muß wieder aufstehen, und das mag ich auch nicht. Summa summarum: ich mag nicht!" (1, 17). Er kommt zu der Erkenntnis: „Mein Leben ist sinnlos" (1, 32); es ist „die Summe von repellierenden Momenten, die keinen Zusammenhang haben", „ist als der Moment die Summe von Momenten, als die Summe von Momenten der Moment" (1, 87); es fehlt dem Leben die große

---

[12]) S. die gleichnamige Schrift Kierkegaards 6, 117 ff.

[13]) Vgl. H. E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 82. — Vgl. auch A. Bärthold, Die Bedeutung der ästhetischen Schriften, S. 25.

einheitliche Linie, die Kontinuität. Apathie, öde Resignation ist sein Teil, ja „Ekel" (S. V. VIII, 138) erfaßt ihn.

Daraus erwächst dann die letzte Konsequenz, zu der diese Lebensanschauung führt. Sie besteht in der Verzweiflung. „Jede ästhetische Lebensanschauung ist Verzweiflung", „jeder, der ästhetisch lebt", „ist" „verzweifelt, ob er es weiß oder nicht" (2, 162)[14]; ja, einmal wird die Verzweiflung „die letzte ästhetische Lebensanschauung" genannt (164). Zu ihr muß schließlich die ästhetische Lebensanschauung führen, weil doch über kurz oder lang die Bewegung des Lebens einmal in entgegengesetzter Richtung gehen kann, nicht so, daß der nächste Augenblick nun auch wirklich einen neuen Genuß darzubieten vermag, sondern so, daß der Mensch „ermattet nach Genuß lechzt" (162). Denn „das ist immer Verzweiflung, sein Leben in dem zu haben, dessen Wesen es ist, daß es vergehen kann" (2, 201)[15].

Die Verzweiflung kann einen doppelten Charakter haben. Einerseits kann sie sich darstellen als Dämonie. Kierkegaard veranschaulicht diesen Zustand an Kaiser Nero[16]. Dämonie ist „Angst vor dem Guten" (5, 117 ff.). Eben diese Angst treibt Nero immer wieder in den Genuß hinein, ja, sie veranlaßt ihn, sich selbst als einen Menschen hinzustellen, dessen Wesen alles andere ist denn die Angst, als einen Menschen, der Macht hat über alles und jeden: so ist es die Lüge, die sein Ich bestimmt. Seine Herrschsucht der Ausdruck innerer Ohnmacht. All' das aber die Folge der Angst:

---

[14]) Vgl. auch 2, 164, 191. All' das hat Kierkegaard treffend erläutert an dem Loblied auf das Posthorn, das überhaupt am besten das Problem der Wiederholung zur Darstellung bringt. Wir führen einige Sätze an (vgl. 3, 161 f.): „Es lebe das Posthorn! Das ist mein Instrument, aus vielen Gründen und besonders aus dem, daß man diesem Instrument nie mit Sicherheit denselben Ton entlocken kann... Lebe wohl! Du reiche Hoffnung der Jugend, warum eilst du so? Wonach du jagst, das ist doch nicht da, du selbst ebensowenig!... Lebewohl! Du Schönheit des Waldes, als ich dich sehen wollte, warst du verwelkt! Fahre hin! Du flüchtiger Fluß! Der einzige, der recht weiß, was du willst; denn du willst nur rinnen und dich im Meer verlieren, das nie voll wird!..." — Zu dem Obigen vergleiche man auch folgenden Vers Goethes:

„Hielte diesen frühen Segen
Ach, nur Eine Stunde fest!
Aber vollen Blütenregen
Schüttelt schon der laue West.
Soll ich mich des Grünen freuen,
Dem ich Schatten erst verdankt?
Bald wird Sturm auch das zerstreuen,
Wenn es falb im Herbst geschwankt."
(Weimarer Ausgabe, 3. Band, 1890, S. 79.)

[15]) Im „Begriff der Angst" wird sehr bezeichnend von der „Hast der Verzweiflung" gesprochen (5, 103).

[16]) Rudolf Kaßner, „Die neue Rundschau", Mai 1906, S. 529: „Ich kenne nichts Tieferes als die wenigen Seiten, die Kierkegaard über das Dämonische geschrieben hat. Ich kann sie nur mit Dostojewskis Analyse Iwan Karamasows vergleichen."

er sucht gewisse ethische Regungen seiner Seele zum Schweigen zu bringen (2, 155 ff.). Er ist verzweifelt[17]).

Wie aber soll der Mensch nun weiterkommen? Die ästhetische Lebensanschauung in der Konsequenz ihrer Entwickelung zeigt die Richtung. Das Innere darf nicht aufgehen im Äußeren, das „Zentrum" darf nicht „in der Peripherie" liegen (197). Es gilt Ernst zu machen mit der Betonung des Ich, der Betonung eines persönlichen Eigenlebens.

Eben das aber will nun die Ethik. So folgt der ästhetischen Lebensanschauung die ethische. Jene „schlägt um" in diese. Aber dieses „Umschlagen" ist doch kein unmittelbares „Übergehen", es ist keine Mediation. Es handelt sich ja um „Entweder—Oder".

---

[17]) Es ist interessant, zu beobachten, wie die einzelnen Momente, die Kierkegaard in der Beschreibung des Ästhetischen hervorhebt, sich ebenso finden in seiner Darstellung einer gewissen Mystik, die er in anderem Zusammenhang gibt (vgl. 2, 206 ff.). Der „Mystiker" will „unmittelbar" „genießen"; gefühlsmäßig sucht er zu versinken in die „Beschauung Gottes" (207). Er ist verliebt in Gott (ib.). Wie der Liebende ganz „aufgehen" möchte in der Seele der Geliebten, so ist es des Mystikers einziger Wunsch, hineingestaltet zu werden in das Bild der Gottheit (208). Charakteristisch ist die Art seines Gebetes; es hat „erotischen Charakter", „es wird zur verliebten Rede an die Gottheit, in die er sich verliebt hat": „Wie Liebende den höchsten Grad von Seligkeit in diesem Flüstern fühlen, wenn sie sich eigentlich gar nichts mehr zu sagen haben, so ist für den Mystiker sein Gebet desto seliger, seine Liebe desto glücklicher, je weniger Inhalt es hat, je mehr er in seinem Seufzen fast vor sich selber verschwindet" (ib). Der Mystiker entbehrt des wahren Persönlichkeitslebens. Damit hängt es zusammen, daß er die realen Lebensverhältnisse nicht so wertet, wie sie ihrer Natur nach gewertet werden müssen: er ist geradezu ein „Schwächling", der aus der Wirklichkeit des Daseins hinausfliegt (209. 213); er kann die Spannungen des Daseins nicht aushalten (211). Anstatt der Wirklichkeit mit ihren Spannungen will er Harmonie! [Vgl. hierzu das oben S. 90 f. über Schleiermacher Gesagte. Hinzuweisen wäre auch auf den Aufsatz von Rudolf Otto „Das Leere in der Baukunst des Islam" in „Aufsätze das Numinose betreffend" 1923, S. 108 ff. Dort erscheint das Leere, das auf künstlerischem Wege hervorgebracht wird und als solches „ästhetisch" wirken soll, als typischer Ausdruck des eigentlichen „Stimmungsgehaltes" des Religiösen. Vgl. ebenso die Beschreibung, die Friedrich Heiler, Das Gebet [2] 1920 von der „Mystik" gibt: „Das mystische Leben ist ein stilles schweigendes Anbeten, Schauen und Genießen..., ein Heraustreten aus sich selbst und ein Eingehen und ein Einsinken in den unendlichen Gott... ein Sichverzehren im Feuer der Gottesliebe... die völlige Loslösung vom eigenen Ich" (408, vgl. auch 336 ff.)] Dem Leben des Mystikers fehlt die „Kontinuität" (207). Jener Zustand des mystischen Schauens ist doch immer nur ein Moment, ein Augenblick. Ihm folgt notwendigerweise der Zustand des Erschlafftseins, der Abgespanntheit, der „matte Augenblick" (ib., vgl. auch Pap II A 484). Und wenn man trotzdem in dem Leben des Mystikers einen inneren Zusammenhang finden will, so ist er lediglich zu suchen in dem „Gefühl" der „Sehnsucht" (2, 207). Sehnsucht aber ist doch letztlich nichts anderes als der stimmungsmäßige Niederschlag für das Streben nach etwas, das man nicht besitzt. Und schließlich, das Ende des Mystikers? Selbstmord! „Selbstmord... der negative Ausdruck für die unendliche Freiheit" (210 f., bes. Anm.).

Die Verzweiflung führt nicht ohne weiteres in die Ethik hinein. Nur dann ist Verzweiflung „Übergang" zur Ethik, wenn diese Verzweiflung „gewählt" wird (176 ff.), denn in der Wahl zeigt sich das Eigenleben, das dem Ästhetiker mangelt: „... wenn du dich in der Verzweiflung nur selbst gefunden hast" (177)!

Doch folgt auf das ästhetische Stadium nicht unmittelbar das ethische; es fügt sich zwischen beide ein sog. „Konfinium" (7, 187) ein. Es ist das eine Stufe der Entwicklung, bei der deutlich erkannt ist, daß das Ästhetische Befriedigung nicht zu geben vermag, ja, auf der klar eingesehen wird, worin der Grund dafür liegt, daß das Ästhetische dazu unfähig ist; aber obwohl man so die Richtung, in der der Fortschritt der Entwicklung liegt, erkennt, wagt man doch den entscheidenden Schritt nicht. Man ist über das ästhetische Stadium hinaus und doch noch nicht innerhalb des ethischen. Es handelt sich eben um ein „Konfinium", ein Zwischenstadium. Dieses Zwischenstadium ist die Ironie.

Was versteht Kierkegaard unter Ironie? In seiner Dissertation „Über den Begriff der Ironie mit stetem Hinblick auf Sokrates" bezeichnet er die Ironie als den Standpunkt „unendlicher absoluter Negativität". „Sie ist Negativität, denn sie negiert nur; sie ist unendlich, denn sie negiert nicht nur dieses oder jenes Phänomen; sie ist absolut, denn das, in Kraft dessen sie negiert, ist ein höheres, das sie selbst freilich noch nicht ist" (S. V. XIII, 335)[19]). Die Grundeinstellung des Ironikers ist also Verneinung der gesamten Wirklichkeit. Darin aber kommt zum Ausdruck, daß der Standpunkt der Unmittelbarkeit, wie ihn der Ästhetiker vertritt, verlassen ist. Es wird Ernst gemacht mit der Erkenntnis, die ja bereits im Ästhetiker aufdämmerte, daß der Augenblick die Erfüllung nicht zu geben vermag. An die Stelle des Hingegebenseins an den Augenblick, des unmittelbaren, direkten Verhältnisses zur „Wirklichkeit" tritt der Gegensatz, die Distanz[20]). Es herrscht das Streben, sich selbst gegenüber der „Äußerlichkeit und Zerstreutheit", wie sie dem Ästhetiker eignet, zu behaupten[21]). Das Ich tritt der Wirklichkeit gegenüber. Das Distanznehmen ist der Ausdruck für die Betonung des Ichgedankens. In dem Zwischen-

[18]) Wenn bei der Darstellung des ästhetischen Stadiums die entscheidenden Gedanken „Entweder — Oder" zu entnehmen sind, kommt jetzt zunächst der „Begriff der Ironie" in Betracht. Über den Zusammenhang der beiden Schriften s. Brandes (vgl. V. Sommerfelt, S. K. S. 34).

[19]) Vgl. auch Niedermeyer, S. K. und die Romantik S. 46.

[20]) Darauf weist mit Recht hin A. Paulsen, Religiosität oder Glaube. Eine Einführung in S. K. (Monatsschrift „Schule und Evangelium" 1926) S. 81; auch als Sonderdruck erschienen.

[21]) Vgl. Höffding, D. Filos. S. 158. „Er (der Ironiker) geht mit anscheinendem Ernst ein auf die einzelne Situation und scheint eingenommen zu sein von ihr und scheint ihr einen Wert beizulegen; aber das ist ein Tribut, den er gibt, um sich selbst bewahren zu können gegen die Äußerlichkeit und Zerstreutheit."

stadium der Ironie beginnt der Ichgedanke bewußt sich zu regen. „Kein echtes humanes Leben ist möglich ohne Ironie“ (XIII, 390). „Der, der kein Verständnis hat für Ironie, der kein Gehör hat für ihr zartes Flüstern, der ermangelt eo ipso dessen, was man des persönlichen Lebens absoluten Beginn nennen könnte“ (ib.). „Ihre Funktion ist von äußerster Wichtigkeit, damit das persönliche Leben Gesundheit und Wahrheit finden kann“ (392). Sie ist dazu da, deutlich zu machen, daß es „die Aufgabe unserer Zeit“ ist, „die Resultate der Wissenschaft in das persönliche Leben zu übersetzen, persönlich sich diese anzueignen“ (391). Ironie ist ein „Moment der Persönlichkeit“ (208 Anm. 1), ein „Standpunkt des individuellen Lebens“ (328. 249). Ironie ist „Bildung des Geistes“ (7,189); sie ist eine „Existenzbestimmung“ (ib.)[22]).

Ironie und Ästhetik bilden einen Gegensatz. Daß es Kierkegaard vornehmlich auf die Herausstellung dieser Tatsache ankommt, das zeigt auch die Unterscheidung von „berechtigter“ und „unberechtigter“ Ironie.

Die „unberechtigte“ Ironie ist nämlich wesentlich ästhetische Ironie[23]). „Das ganze Dasein“ ist „ein bloßes Spiel“ (XIII, 371); „alles wird gleich poetisch“ (376). Die ganze Geschichte wird zur Mythe, zum Gedicht, zur Sage, zum Märchen (349)[24]). Hier ist die Wirklichkeit „nur Möglichkeit“ (351). Und der Ichgedanke? Das Ich „konstruiert“ „die Welt“; die Subjektivität hat „konstitutive Gültigkeit“ (347). Das Griechentum z. B. hat „keine Gültigkeit für sie als ein weltgeschichtliches Moment, sondern“ hat „Gültigkeit für sie, weil es der Ironie so behagte“, „weil die Ironie selbst es so wollte“ (350 f.): „Überspannte Subjektivität“ (347), „dichtende Willkür“ (371). Es ist bezeichnend, daß diese Art von Ironie in innere Verbindung tritt mit „Kontemplation, Andacht, Pantheismus“ (379). Das ganze Sein verschwimmt dann in einem großen, alles umfassenden ideellen Zusammenhang. Darum letztlich Negierung des Ich (379 Anm.), Leugnung des Vorhandenseins einer unauflöslichen „wahren Wirklichkeit“ (384). Ästhetisch-verflüchtigende Einstellung!

[22]) Vgl. Niedermeyer a. a. O. S. 58 und Höffding a. a. O. S. 158. Beachte auch die Bemerkungen Höffdings in seinem stark von Kierkegaardschem Geiste durchwehten Buche „Humor als Lebensgefühl (der große Humor). Eine psychologische Studie. Aus dem Dänischen von Heinrich Goebel“, 1918, z. B. S. 71: „Sie (die Ironie) ist die erste Form, in der das Persönlichkeitsprinzip, das Verstehen der individuellen menschlichen Persönlichkeit, seiner eigenen und der anderer und die Achtung vor ihr durchbricht“ (vgl. auch 70. 158 f.). S. ebenfalls 5, 133; ebenso Reuter a. a. O. S. 45. Historisch betrachtet, wirkt sich in der Betonung der Persönlichkeit der Einfluß P. Möllers aus. Darauf hat mit Recht Himmelstrup a. a. O. S. 129 (vgl. 60. 112 und auch 114) hingewiesen.

[23]) Hier zeigt sich die Berechtigung der These Ed. Geismars, daß die „Übergangsstadien“ „gleitende Stadien“ seien (vgl. S. Kierkegaard II, S. 103).

[24]) Vgl. dazu auch P. A. Rosenberg. S. Kierkegaard, 1898, S. 27 f.

Demgegenüber die berechtigte Ironie! Verneinung der Wirklichkeit bedeutet nicht Verneinung der „Wirklichkeit überhaupt" (343); nur die „zu einer gewissen Zeit... gegebene Wirklichkeit" darf verneint werden (333)[25]). Achtung vor der Tatsächlichkeit der

[25]) „Wirklichkeit überhaupt" heißt auch „Wirklichkeit in metaphysischem Verstand"; hier dreht sich „die Frage... um die Konkretion der Idee, d. h. um ihre Wirklichkeit" (XIII, 333). In diesen Worten verrät sich offenbar Hegelscher Einfluß. Das Verhältnis der Dissertation zur Hegelschen Philosophie wartet noch der Aufhellung im einzelnen. Der zu beurteilende Tatbestand ist folgender. Auf der einen Seite spricht K. von Hegels „großen Verdiensten" (vgl. 350. 338 f. öfters), auf der anderen Seite grenzt er sich unverkennbar gegen ihn ab (vgl. 350, bes. 391; Übersetzung s. bei Himmelstrup a. a. O. S. 59; vgl. auch Reuter a. a. O. S. 53 ff. und Niedermeyer a. a. O. S. 45 ff.). Geismar spricht infolgedessen im Hinblick auf die Dissertation von einem „unvollständigen", „bedingten Hegelianismus", einem „positiven Idealismus, mit dem inkommensurablen Vorbehalt des Sündenbewußtseins". Die Erklärung für diesen Tatbestand sieht er in der Annahme von „zwei Schichten" „im Gedankengang K.s", „einer allgemein religiösen und einer christlichen". Die Dissertation als ganze ist der Niederschlag der allgemeinen Religiosität; doch kommt die christliche Gedankenschicht „auf eine eigentümliche, indirekte Weise" zum Vorschein (vgl. S. K. I, S. 81 ff.; bes. S. 84 f.). — So einleuchtend diese Erklärung auf den ersten Blick zu sein scheint, bei näherem Zusehen befriedigt sie doch kaum. G. vermag augenscheinlich nicht gebührend die Stellen der Dissertation zu würdigen, in denen K. sich ganz offenbar gegen Hegel wendet, also vor allem den Schluß der Schrift. Die hier in Betracht kommenden Sätze zeigen wirklich mehr als lediglich eine „indirekte" Einwirkung der antihegelschen christlichen Gedankenwelt. Hier ist der Gegensatz der auf Erfahrung, Aneignung sich gründenden Anschauung gegenüber der Objektivität im Verhältnis zur „Totalität" des „Systems" ganz offen, ganz direkt ausgesprochen. Die „Unvollständigkeit" des Hegelianismus in der Dissertation ist recht eigentlich antihegelsche Einstellung! — Erst bei dieser Erkenntnis steht das Problem, das die Dissertation bietet, in seiner ganzen Schärfe vor uns. Trotz jener antihegelschen Einstellung doch Hegelsche Anschauungen? Deutlich kommt dieses Widereinander bei Himmelstrup zum Ausdruck: „... man sieht, wie willig sich K. an Hegel anlehnt...", und doch „K.... ein entschiedener Gegner des ‚Systems'..." (a. a. O. 58. 59). Die Erklärung für den Hegelschen Einschlag sieht H. in K.s „eigenem Schicksal"; K. will „aus seiner geistigen Isoliertheit hinaus"; er sucht nach einem festen und sicheren Standpunkt innerhalb der Welt, und die „theoretische Stütze in einer praktischen Situation" meint er nun eben bei Hegel zu finden (a. a. O. 126 f.): Hegelsche Gedanken für K. der theoretische Ausdruck dessen, wonach er strebt, was ihm als Lebensideal vorschwebt! So schreibt K. „ein Werk auf hegelscher Grundlage und hegelschem Gedankengang" (a. a. O. 128). Ist demnach K. nach H. nicht also doch Hegelianer? Die Anschauung H.s weist m. E. letztlich denselben Fehler auf, den wir schon bei Geismar beobachten konnten; er würdigt doch nicht genügend die Stellen, in denen der Gegensatz gegen Hegel deutlich wird, und das, trotzdem er sie im Ansatz des Ganzen durchaus berücksichtigt (s. o.). Will H. seiner eigentlichen Intention getreu bleiben, dann kann ihm der Anschluß K.s an Hegel nichts anderes besagen, als daß K. in der Hegelschen Philosophie die beste sich ihm darbietende Form gesehen hat, um sein Eigenstes zum Ausdruck zu bringen. Daß K. bei dieser „Aneignung" der Philosophie Hegels zunächst bestimmte Anschauungen Hegels akzeptierte, die er später von einer

Wirklichkeit! Und dazu kommt eine intensive Betonung der Existentialität des Ich. Die berechtigte Ironie ist „beherrscht", ein „beherrschtes Moment", des Menschen „dienender Geist" (389). Der Mensch muß über, nicht unter der Ironie stehen (390). Sie „limitiert, verendlicht, begrenzt und gibt damit Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt; sie züchtigt und straft und gibt damit Haltung und Konsistenz" (ib.). So „nimmt" die beherrschte Ironie gerade „die entgegengesetzte Bewegung von der vor, worin sie unbeherrscht ihr Leben verkündet". Die beherrschte Ironie sieht in der Überwindung des Ästhetizismus ihre Aufgabe.

Indem sie aber diese Überwindung wesentlich durch Betonung des persönlichen Lebens zu erreichen sucht, tritt sie in enge Verbindung mit dem Ethischen. Am Schlusse der Dissertation heißt es: „Die Wirklichkeit erhält ihre Gültigkeit durch Handlung"; diese Handlung aber „muß nicht ausarten zu einer gewissen törichten Unermüdlichkeit, sie muß eine Apriorität in sich tragen, so daß sie sich nicht in einer inhaltslosen Unendlichkeit verliert" (392). Ein seiner selbst bewußtes, ein ethisches Ich[26]). Die Ironie tritt in eine innere Verbindung mit dem nächsthöheren Stadium. „Die Ironie erscheint, wenn man die Einzelheiten der Endlichkeit fortwährend mit der unendlichen ethischen Forderung zusammenbringt und den Widerspruch entstehen läßt" (7,188). Die Ironie rechnet also mit der Ethik. Aber trotzdem, sie ist doch nicht Ethik; sie ist nicht mit dem ethischen Stadium zu identifizieren. Vielmehr führt sie lediglich zu ihm hin, sie bildet nur den „Übergang".

---

reiferen Erkenntnis her ablehnte, ist nur zu verständlich; andernfalls dürfte man ja nicht von einer Entwicklung bei K. reden; und K. selber spricht ja auch von einer Hegelschen Periode in seinem Leben (vgl. E. P. 1841, 284; übersetzt bei Himmelstrup a. a. O. S. 77). Aber dabei ist doch stets in Betracht zu ziehen, daß die Zeit der „Aneignung" die Zeit der Auseinandersetzung war. H. selber zitiert die von Barfod unter „Notizen über S. K." im ersten Band der Efterladte Papirer (vgl. S. VII f.) überlieferten Worte Sibberns: „Ich erinnere mich, daß er mir einmal in seiner Hegelschen Zeit auf dem Altenmarkt begegnete und mich fragte, welches Verhältnis wohl zwischen der Philosophie und dem Leben bestehe..." (Himmelstrup S. 153). Letztens ist es doch so, daß der „Begriff der Ironie" über sich selber hinausweist. Die Dissertation ist zu betrachten als „Moment" in der Entwicklung K.s, das einzelne zu werten, insofern es „das Ganze" widerspiegelt, Teil ist im Gesamtzusammenhang des „Organismus". Ich glaube, daß man gerade bei einer derartigen Betrachtung, die als solche den Ton legt auf die antihegelsche Tendenz, dem „Hegelianismus" K.s am meisten gerecht wird. Man muß eben auch hier die Dialektik im Ganzen der K.schen Entwicklung beachten (s. o. S. 125 ff.).

[26]) Zugleich zeigt sich schon hier, daß die Ethik nicht zu denken ist ohne einen gewissen religiösen Einschlag. Die Ironie wird genannt „das Erneuerungs- und Verjüngungsbad ..., das die Seele davon errettet, ihr Leben in der Endlichkeit zu haben, ob sie auch kräftig und stark darin lebt" (390).

Auf diese Tatsache führt schon die Näherbestimmung des Ausdrucks „absolute Negativität" in der Dissertation: „... sie (die Ironie) ist absolut, denn das, in Kraft dessen sie negiert, ist ein Höheres, das sie selbst freilich noch nicht ist" (335). Immer wieder kommt dieser Gedanke heraus. Die Ironie rechnet mit „etwas Neuem", „etwas Zukünftigem"; aber „dieses Neue besitzt sie nicht"; „was" das Zukünftige ist, „weiß er (der Ironiker) nicht" (334); er steht „im Dienste der Idee, ob er sich auch dessen nicht deutlich bewußt ist" (337). „... das neue Prinzip ist in ihm zur Stelle κατὰ δύναμιν, als Möglichkeit."

Die Ironie weist selber über sich hinaus. Sie ist lediglich „Wegleiter", „nicht die Wahrheit, aber der Weg" (391). Und warum ist sie lediglich der Weg, nur ein Übergang? „Die Ironie als das Negative ist der Weg" (ib.). Es ist eben letzten Endes doch so: so sehr der Ironiker auch das persönliche Leben betonen mag, bei aller seiner Positivität eignet seinem Standpunkt doch eine nicht zu verkennende Negativität. In der negativen Einstellung besteht seine wesentliche Haltung. Das Wertlegen auf das persönliche Leben ist doch nur ein Ingredienz dieser Haltung. Alles steht bei ihm unter negativem Vorzeichen. Die „Positivität" des persönlichen Lebens ist nicht zur Vollendung gekommen. Sie ist letztlich doch nur eine „Möglichkeit" (7, 191)[27]).

Was nun der Ironiker als notwendig „erkennt", das will der Ethiker in die „Tat" umsetzen. Das Leben des Ethikers hat ein Ziel, eine Aufgabe (2, 216). Ethiker sein heißt wirklich ein Ich sein; der Ethiker besinnt sich auf sich selbst (2, 222), er erkennt sich selbst (221). In dem Ethischen ist die Persönlichkeit in sich selber (2, 149). Als Persönlichkeit weiß der Ethiker, was Pflicht (226), weiß er, was Verantwortung ist (223)[28]).

Eben damit aber hängt ein anderes zusammen. Der Ethiker bejaht die Welt der gegebenen Verhältnisse, die Welt der Wirklichkeit. Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard das, was Ethik ist, immer wieder verdeutlicht an dem Beispiel der Ehe. Der ethische Mensch ist als Mensch, der Aufgaben, der Pflichten hat, der

---

[27]) Bohlin sieht in der Tatsache, daß „das höhere Stadium" in den „Zwischenformen" nur als „Möglichkeit" erscheint, das Charakteristikum der Zwischenformen. „Das für die beiden Zwischenformen (Ironie und Humor) Wesentliche ist: die Vorstellung eines höheren Stadiums ist da, und seine Überlegenheit wird erkannt, aber das entscheidende persönliche Verhältnis zu diesem höheren fehlt. Die Existenz in den Zwischenformen der Ironie und des Humors drückt so wesentlich niemals mehr aus als bloß eine Möglichkeit" (Et. Åskådning 1918, S. 139, vgl. 131. 135. 137). — Die Verbindung von Ironie und Möglichkeit geht auch hervor aus 7, 189—191, und das um so mehr, als hier zunächst die in der Ironie zum Ausdruck kommende „Positivität" betont wird (vgl. 189, wo K. sich mit seiner Dissertation auseinandersetzt).

[28]) Vgl. 2, 215.

Kulturmensch[29]): „Die Persönlichkeit . . . die Einheit des Allgemeinen und des einzelnen" (2, 227).

In besonderer Weise kommt der ethische Persönlichkeitscharakter zum Ausdruck in der Freiheit der Entscheidung, der Wahl[30]). Die ethische Lebenssphäre wird nicht zuletzt eben durch diesen Begriff der Wahl gekennzeichnet. Ethiker sein bedeutet „wählen". Bezeichnend ist, was sich als Objekt der Wahl darstellt. „...sich selbst" wählen „in seiner ewigen Gültigkeit" (181), „die ewige Gültigkeit der Persönlichkeit" (182), „im absoluten Sinn" (183).

So zeigt sich in der ethischen Lebenssphäre im Zusammenhang mit dem Persönlichkeitsgedanken der Gedanke des Absoluten. Wahl, Freiheit, Persönlichkeit, Absolutes. Sinn für das Absolute bedeutet aber in Verbindung mit der Wahl Sinn für „absolute Gegensätze", „absolute Widersprüche". Der Ethiker rechnet entscheidend mit dem Gegensatz von Gut und Böse. „Der Philosophie kann man ... gerne ... darin recht geben, daß sie nicht einen absoluten Gegensatz denken kann, aber daraus folgt keineswegs, daß es diesen nicht gäbe. Indem ich denke, mache ich auch mich selber unendlich, aber nicht absolut, denn ich verschwinde im Absoluten; erst indem ich absolut mich selber wähle, mache ich mich selber absolut unendlich, denn ich bin selber das Absolute, denn nur mich selbst kann ich absolut wählen, und diese absolute Wahl meiner selbst ist meine Freiheit, und nur, indem ich absolut mich selber gewählt habe, habe ich eine absolute Differenz gesetzt, die nämlich zwischen Gut und Böse" (190 f.).

Ist es aber nun so, daß „das Gute damit ist, daß ich es will" und „das Böse nur, indem ich es will", so bedeutet das nicht, daß „die Bestimmungen von Gut und Böse" „bloß subjektive Bestimmungen" sind. „Im Gegenteil ist die absolute Gültigkeit dieser Bestimmungen ausgesprochen" (191). Diese Bestimmungen haben objektiven Charakter, und das, weil das Ich da ist!

Wenn aber nun das Gute gewählt werden soll, dann ist das nicht unmittelbar möglich, sondern es bedarf dazu einer gewissen dialektischen Bewegung. Diese dialektische Bewegung stellt die Reue dar. „... nur, wenn ich mich selbst als schuldig wähle, wähle ich absolut mich selbst, wenn ich überhaupt mich selbst absolut so wählen soll, daß das nicht identisch ist mit sich selber schaffen" (184)[31]). „Die Reue" ist „der Ausdruck" für die „Liebe zu Gott" (185). So charakterisiert die Reue die ethische Sphäre, indem sie den absoluten Gegensatz nicht überspringt, sondern in entscheiden-

[29]) Vgl. auch Kaßner a. a. O. S. 530.
[30]) Vgl. a. a. O. S. 144. 131 ff.
[31]) In der Bearbeitung Schrempfs kommt das Dialektische in dem Satz zum Ausdruck: „Er wählt sich selbst, indem er sich zugleich verwirft; er verwirft sich selbst, indem er sich zugleich wählt: so und so kann er sich selbst absolut wählen" (184).

der Weise mit ihm rechnet. „Die Reue ist der Ausdruck der ethischen Sphäre“ (4, 442).

Blicken wir von hier aus auf das ästhetische Stadium zurück! Hatte der Ästhetiker seinen Schwerpunkt in der Peripherie — der Ethiker hat ihn in sich selbst (197). Der Ästhetiker „erwartet alles von außen“ — der Ethiker schaut offenbar in sich: „Die Souveränität über sich selbst gibt er nicht auf“ (216)[32]. Jener kennt nur Möglichkeiten, dieser hat eine Aufgabe. Jener lebt im Augenblick — dieser steht an dem ihm im Leben geordneten Posten. Jener lebt im Rausch — dieser in der Wirklichkeit. Augenblicksmensch — Wirklichkeitsmensch[33]! So ist in dem ethischen Stadium augenscheinlich die Unmittelbarkeit ausgeschlossen. „Ein Entschluß setzt Reflexion voraus; die Reflexion aber ist der Würgeengel der Unmittelbarkeit“ (4, 137). „Das Ästhetische ist das im Menschen, wodurch er unmittelbar der ist, der er ist. Das Ethische ist das, wodurch der Mensch wird, der er wird“ (2, 192). Unmittelbarkeit — Distanz!

Aber nun ist es doch nicht so, daß in dem Verhältnis der Ethik zur „Ästhetik“ lediglich der Gegensatz sich zeigt. „...es ist das ganze ästhetische Selbst, das ethisch gewählt wird“ (2, 190). Das ästhetische Stadium wird eben „aufgehoben“ im ethischen[34]. „... ich suchte nachzuweisen, daß die Ehe gerade durch das Ethische der ästhetische Ausdruck für die Liebe sei“ (2, 259). „Die ethische Betrachtung... faßt... den Menschen nach seiner Vollkommenheit auf, sieht ihn nach seiner wahren Schönheit“ (248)[35]. Erst „wenn ich das Leben ethisch betrachte, betrachte ich es nach seiner Schönheit“ (237). Es ist einfach so: „absolut ist... das Ästhetische“ im Ethischen „ausgeschlossen, oder es ist ausgeschlossen als das Absolute; aber relativ bleibt es beständig zurück“ (149).

Ist nun die Ethik fähig, die Lebensfrage zu lösen? Bei näherem Zusehen ergeben sich Schwierigkeiten.

Die erste Schwierigkeit erwächst aus dem Nebeneinander von Persönlichkeitsgedanken und Kulturgedanken, von Einzelnem und Allgemeinem, aus der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses. An einer Stelle, an der der Ethiker ganz ausdrücklich sagt, „das Individuum“ sei „zugleich das Allgemeine und das Einzelne“ (2, 226), heißt es, und zwar in bezug auf die Pflicht: „Die Pflicht ist das Allgemeine; sie wird von mir gefordert; bin ich also nicht

---

[32]) Vgl. auch 7, 252.

[33]) Der Wirklichkeitscharakter des ethischen Stadiums wird ausdrücklich 2, 248 hervorgehoben.

[34]) Vgl. den „echt“ Hegelschen Satz: „... es wird sich nun hier recht zeigen, inwiefern die höhere Einheit ein Zurückwenden zu dem Unmittelbaren ist, inwiefern sie, außer dem Mehr, das sie enthält, zugleich enthält, was schon im ersten lag“ (2, 26).

[35]) Vgl. auch 4, 87. 121. 144.

das Allgemeine, so kann ich die Pflicht auch nicht tun. Andererseits ist meine Pflicht das einzelne, etwas für mich allein, und doch ist es die Pflicht und also das Allgemeine."

Worauf in dem Ineinander von Einzelnem und Allgemeinem hier der Ton liegt, ist deutlich. Der Ethiker rechnet in entscheidender Weise mit dem über das einzelne Ich hinausgehenden Gedanken des Allgemeinen, er befolgt allgemeingültige Grundsätze, Sätze, die gewonnen sind mit Rücksicht auf die Gesamtheit der Individuen. Er wählt sich zwar frei als individuelle Persönlichkeit, aber doch als diese einzelne Persönlichkeit innerhalb des Gesamtverbandes des Allgemeinen; er wählt sich seinen Platz; aber dieser Platz wird bestimmt mit Rücksicht auf das Allgemeine. Es läßt sich nicht leugnen: wenn auch der Ethiker bestrebt ist, die Freiheit des Ich zu wahren, wirklich eine in sich geschlossene Persönlichkeit zu sein, deren persönliches Leben in der individuellen Entscheidung zum Ausdruck kommt, einer Tat, durch die er wiederum sich mehr und mehr als Ich-Charakter gestaltet, — es lebt in ihm letzten Endes doch der Wille, so zu werden, wie das Allgemeine, wie das Menschengeschlecht ihn haben will. „Die Aufgabe, die das ethische Individuum sich setzt, ist, sich selbst in das allgemeine Individuum zu verwandeln" (2, 224). „... seine ethische Aufgabe besteht darin, beständig sich selbst auszudrücken in diesem (Allgemeinen), seine Einzelheit aufzugeben, um das Allgemeine zu werden" (3, 48)[36]. „Der, der ethisch lebt, arbeitet darauf hin, daß er der allgemeine Mensch wird" (2, 219). „Erst wenn das Individuum selbst das Allgemeine ist, erst dann läßt sich das Ethische realisieren" (ib.). Das Ethische ist eben „als solches das Allgemeine" (3, 75)[37]. Das letzte Ziel des Ethikers ist somit, ein „paradigmatischer Mensch", nicht „ein persönliches, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst" zu sein (225).

Was ist damit gesagt? Nichts anderes, als daß der Persönlichkeitsgedanke, der die Besonderheit der Ethik darstellte, der mit in erster Linie sie von dem Ästhetischen unterschied, der wesentlich den Fortschritt von der „Ästhetik" zur Ethik bezeichnete, in der Ethik doch letztlich zu kurz kommt. Es findet eine Verflüchtigung des Persönlichkeitsgedankens statt. Die Ethik ist ihrer innersten Tendenz nach doch nach außen gerichtet.

In die gleiche Schwierigkeit führt auch das Problem der „ethischen Ausnahme". Wieder steigt das Allgemeine vor uns auf. Es ist nicht so, daß die Ausnahme das Allgemeine ignorieren könnte; wäre es so, dann würde sich der Mensch ja außerhalb der ethischen Sphäre stellen. Der Ethiker ist vielmehr „dessen gewiß,

[36]) Vgl. auch 2, 264: „Sie (die Ethik) weist nicht nach, wie ein Paar ganz vereinzelter Menschen in ihrer Ungewöhnlichkeit glücklich werden kann, sondern wie jedes Ehepaar es werden kann".

[37]) Vgl. 3, 48.

daß es etwas Allgemeines ist, das er nicht realisieren kann. Aber mit dieser Vergewisserung ist für ihn die Sache nicht zu Ende, denn sie erzeugt eine tiefe Trauer in seiner Seele..., er sagt zu sich selbst: Ich liebe doch das Allgemeine. Würde es der anderen glückliches Los, für das Allgemein-Menschliche dadurch Zeugnis abzulegen, daß sie es verwirklichen: nun wohl, so gebe ich mein Zeugnis durch meine Trauer, und je tiefer ich leide, desto mehr Bedeutung bekommt mein Zeugnis" (2, 287). Das Allgemeine hat eine höhere Bedeutung als die Persönlichkeit. Der Individualitätsgedanke, der sich im Problem der Ausnahme so machtvoll regt, geht so schließlich doch unter im Gedanken der Allgemeinheit: die Ausnahme hat nur insofern Berechtigung, als sie die Souveränität der Regel anerkennt.

Aber es ist nun doch bezeichnend, daß die Frage der „Ausnahme" überhaupt in der Ethik auftaucht. Es zeigt sich, wie tief der Persönlichkeitsgedanke in der ethischen Lebensanschauung wurzelt. Es ist deutlich, das Individualitätsprinzip hat seine nicht zu übersehende Berechtigung. Allein, in der Ethik kann es nicht voll zum Durchbruch kommen, es wird verflüchtigt. Ob die Ethik damit über sich hinausweist auf eine Sphäre, in der das Ich die Geltung bekommt, die es beanspruchen kann? Die Auseinandersetzung des Ethikers in den „Stadien" über „berechtigte" und „unberechtigte Ausnahme", in deren Verlauf sich die Aussage findet: „Ich weiß nicht, ob es eine berechtigte Ausnahme gibt" (4, 160), scheint unmittelbar in diese Richtung zu deuten.

Doch noch mehr! Gerade die Tatsache, die in besonderer Weise zeigt, welches Interesse der Ethiker eben an dem Individualitätsgedanken hat, macht deutlich, daß die Ethik folgerichtig zu ihrer eigenen Auflösung führen muß. Diese Tatsache ist die Reue. Die Reue ist „höchstes inneres Handeln" (441). Sie bezeichnet eine Hochspannung im Innenleben der Persönlichkeit. Das Eigenartige der Reue besteht darin, daß mit ihr eine schier unendliche Reflexion verbunden ist: „Kein Wunder..., daß man sie fürchtet, denn gibt man ihr einen Finger, so nimmt sie die ganze Hand. Wie Jehova im Alten Testament der Eltern Schuld heimsucht an den Kindern in den spätesten Geschlechtern, so geht die Reue zurück, den Gegenstand für ihre Untersuchung beständig voraussetzend" (442): die Reue dringt reflektierend immer tiefer. Und diese Reflexion ist so intensiv, daß der Mensch in ihr seine ganze innere Kraft verbraucht: die Folge ist, daß er keine Kraft mehr aufbringt zu dem, was nach dem allgemeinen Gesetz seine Pflicht wäre; er kann sich nicht mehr aufschwingen zu dem, was ihrem Wesen nach die Ethik fordert, er kann sich nicht mehr aufraffen zur „Tat" (5, 116)[38]), er findet nicht mehr den Mut zum

[38]) Vgl. auch Bärthold, D. Bedeutung d. ästhet. Schriften, S. 29.

„Entschluß“ (4, 144). Seine innere Kraft ist aufgezehrt; den inneren Halt, die Festigkeit, die der Persönlichkeit eignen muß, wenn anders sie Persönlichkeit ist, hat er verloren. Fichte zeigt darum eine „echt ethische Gesinnung, wenn er sagt, er habe keine Zeit zur Reue“ (5, 116)[39]). So scheitert die Ethik an dem Akt, der in besonderer Weise einen Ausdruck des Persönlichkeitsbewußtseins darstellt.

Aber das ist doch nicht das einzige Faktum, wodurch sich die Reue als Auflösungsmoment innerhalb der ethischen Lebenssphäre erweist. Indem der Mensch sich in dem Akt der Reue immer mehr „in sich selbst vertieft“, „entdeckt“ er „die Disposition zum Bösen“ (3, 93). Was das für den Ethiker bedeutet, ist klar. Es ist nunmehr für ihn schlechterdings unmöglich, noch von einer Wahl seiner „Persönlichkeit nach ihrer ewigen Gültigkeit“[40]) zu sprechen. Wie kann jetzt noch die Rede sein vom Absoluten im Selbst? Das, was die Wahl als eine ethische sinnvoll erscheinen läßt, was sie als eine solche kennzeichnet, ist dahin. Fraglos: „Die Reue ist der höchste ethische Ausdruck“[41]) — aber — und das ist die notwendige Fortsetzung des Satzes — ebenso auch, ja gerade deshalb „der tiefste ethische Selbstwiderspruch“ (3, 91).

Es ist ganz deutlich: die Ethik verfällt mit Notwendigkeit der Auflösung, und das vor allem von dem Faktor aus, der zunächst ihre Überlegenheit gegenüber der „Ästhetik“ darzustellen schien, der ihr als Erbgut, mit dem sie wuchern sollte, von der Ironie übergeben worden war: vom Individualitätsgedanken her. Auf der einen Seite wurde er nicht konsequent genug betont: das „Allgemeine“ offenbarte seine Verflüchtigungstendenz, die Distanz wurde „vermittelt“, „mediiert“, und auf der anderen Seite zeigte gerade die konsequente Betonung des Ichgedankens, daß das Ich, das die Ethik zur Grundlage ihres Gedankengebäudes nimmt, das Ich als Synthese von Ewigem und Zeitlichem, nicht das wirkliche Ich sein kann. Die Ethik weist so über sich selber hinaus. Es erscheint darum in keiner Weise verwunderlich, wenn jener Satz von der Reue nicht allein die Fortsetzung hat, daß sie „der tiefste ethische Selbstwiderspruch“ sei, sondern daß Kierkegaard auch sagen kann: die Reue ist der „Ausdruck“ der ethischen Sphäre, — und diese ist ein „Durchgang“ (4, 442). Es ist so: „In der Reue vollzieht sich der Ruck der Bewegung.... Dieser Ruck bedeutet gerade den Unterschied zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen, wie den zwischen dem Äußeren und Inneren“ (ib.). Die Ethik stellt den Durchgang dar zum Religiösen.

Aber das Religiöse folgt nicht unmittelbar auf das Ethische.

---

[39]) S. z. B. „Anweisung zum seligen Leben“ (W. V, 565); s. auch Schleiermacher, Reden a. a. O. S. 111.

[40]) S. o. S. 161.

[41]) Vgl. o. S. 162.

Wieder wird ein Zwischenstadium, ein „Konfinium", eingefügt. Es ist der Humor[42]).

Der Humor als Lebensanschauung ist die größte Annäherung an das religiöse Stadium. Er hat einen nicht zu verkennenden religiösen Einschlag; er betrachtet nämlich bewußt „das Leben in der Zeitlichkeit mit dem Hintergrund des Ewigen"[43]). Der Humor spielt um das Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem. Dabei ist es so, daß er seinen Standpunkt nimmt über der Zeitlichkeit; er erhebt sich über sie. Das aber bedeutet, daß das Zeitliche als nichtig erscheint gegenüber dem Ewigen. „Die Zeitlichkeit ist ihm nur eine flüchtige Episode" (6, 343 Anm.)[44]). Das Absolute hat eben die unbedingte Priorität vor dem Relativen. Und was von der Zeitlichkeit überhaupt gilt, das gilt vom Ich des Menschen im besonderen: der Humorist „ist über sich selber emporgehoben und hat sich selbst von jener schwindelnden Höhe in seiner Nichtigkeit geschaut" (Pap II A 627)[45]). Nichtigkeit der Zeitlichkeit, Nichtigkeit des Ich. Hier ist der Punkt, an dem der Humor anknüpft an die Erkenntnis des ethischen Stadiums. Das ethische Stadium endigte in der Reue. Das ethische Ich ist nicht das „wirkliche" Ich. Der Schuldgedanke tritt in Sicht. Eben nun der Schuldgedanke wird vom Humor in besonderer Weise bejaht: das Ich in seiner Nichtigkeit bedeutet das Ich in seiner Schuld: „Humor reflektiert total auf das Schuldbewußtsein" (7, 235).

„Nimmt" so der Humor das ethische Stadium „auf", so geht er doch zugleich über dasselbe hinaus. Das Spielen des Humors um das Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem heißt nichts anderes als „Anerkenntnis" des zwischen beiden bestehenden Gegensatzes, der „Disjunktion" (6, 343 Anm.). So kommt schon hier heraus, was wahrer Religion zugrunde liegt.

Und zugleich zeigt sich noch ein anderes Moment, das von einer wahrhaft religiösen Einstellung untrennbar ist. Humor setzt eine Isolierung des Ich voraus; es kommt in ihm „die durch die Reformation bedingte Isolation des Individuums" zum Ausdruck,

---

[42]) Vgl. 7, 187: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Diesen entsprechen zwei Konfinien: Ironie ist das Konfinium zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; Humor das Konfinium zwischen dem Ethischen und dem Religiösen".

[43]) So Kierkegaard interpretierend Höffding, Humor als Lebensgefühl S. 48 Anm. 25.

[44]) S. Höffding, S. K., S. 121; vgl. „Humor als Lebensgefühl" S. 106. Vgl. auch Bärthold, Noten zu S. K.s Lebensgeschichte, S. 95: „Humor, ... dem die Zeitlichkeit wie eine flüchtige Episode erscheint und der über die Geschäftigkeit dieses Lebens mit ihrer illusorischen Wichtigkeit vielsagend lächelt..." S. auch Reuter a. a. O. S. 45 f. Vgl. ebenfalls Höffding, Danske Filosofer S. 160: „Für den Humoristen ist seine eigene Existenz, der ganze Kreis, in welchem er sich bewegt, und überhaupt alles Endliche ein Verschwindendes im Verhältnis zum Unendlichen und Ewigen".

[45]) Vgl. auch Pap II A 102.

„welche im Katholizismus nicht vorkommt" (Pap II A 75). „Der Humorist geht wie das Raubtier immer allein" (694). Der Individualismus der Religion!

Doch kommt der Individualismus nicht auch schon in der Ironie und in der Ethik heraus? Der Humor übernimmt den individualistischen Gedanken von der Ironie und der Ethik her. Humor ist ein Zeichen für „Geistesstärke"[46]), genau wie die Ironie. Aber was bereits die Ironie besitzt, das vertieft, vollendet eben der Humor. „Humor enthält eine weit tiefere Skepsis als Ironie" (S. V. XIII, 393). Indem der Humorist sich fortwährend mit dem Widereinander von Zeitlichem und Ewigem auseinandersetzen muß, gerät sein Ich in eine unaufhörliche Spannung. Das Hinausgehen über das Ich und die daraus sich ergebende Nichtigkeitserklärung des Ich umschließt recht verstanden eine besondere Vertiefung des Ich in sich selber. „Humor ist tiefster Lebensernst" (Pap II A 102), vertiefte Innerlichkeit[47]) — vertieft gegenüber Ironie und Ethik.

Aber es ist doch nun nicht so, als ob der Humor lediglich vollendete, was die Ironie bereits zum Ausdruck gebracht hat. Es besteht zwischen Humor und Ironie eine nicht zu verkennende Differenz, und zwar zeigt sich die Verschiedenheit gerade an dem Moment der Innerlichkeit. Wenn der Ironiker „persönliches Leben" besitzt, so ist das, genau betrachtet, ein Zeichen von Egoismus. Das ganze Streben des Ironikers geht darauf, sich selbst gegenüber seiner Umgebung zu behaupten; nichts liegt ihm so sehr am Herzen, als Selbstbehauptung zu gewinnen (7, 235 Anm.)[48]): er ist eben eine kalte „ethische" Persönlichkeit[49]). Ganz anders der Humorist. Infolge seiner vertieften Innerlichkeit hat er ein persönliches Verhältnis zu seinem Gegenstand. Nicht egoistisch ist er bestimmt, sondern vielmehr sympathetisch: „... weil im Humor immer ein verborgener Schmerz ist, ist auch eine Sympathie darin" (7, 234). Es eignet ihm das, was unbedingt zu wahrer Religion gehört: persönliche Interessiertheit für den Gegenstand, auf den er sich bezieht, Subjektivität.

Disjunktion, Innerlichkeit! Von hier aus ist es nur zu verständlich, wenn in einer gewissen Periode seiner Entwickelung Kierkegaard den Humor eng mit dem Christentum verbindet. Seine Dissertation schließt mit den Worten: „Humor enthält eine weit tiefere Skepsis als Ironie; denn es ist nicht die Endlichkeit, aber die Sündigkeit, um die sich hier alles dreht; seine Skepsis verhält sich zu der der Ironie wie Unwissenheit zu dem alten Satz: credo quia absurdum[50]), aber es enthält auch eine weit tiefere

[46]) Dieser Ausdruck findet sich S. V. VI, 393. Die Übersetzung 4, 389 ist frei.
[47]) Zum Ausdruck vgl. T. Bohlin, S. K.s et. Åskådning S. 132. 136.
[48]) Vgl. 7, 234 u. Pap II A 102.
[49]) S. Höffding, Danske Fil. S. 160.
[50]) Vgl. auch Pap III B 24.

Positivität; denn er bewegt sich nicht in humanen, sondern in theantropischen Bestimmungen, er findet nicht Ruhe dabei, den Menschen zum Menschen zu machen, sondern dabei, den Menschen zum Gott-Menschen zu machen" (S. V. XIII, 393). In dieselbe Richtung weisen auch die Tagebuchaufzeichnungen aus jenen ersten Jahren. Immer wieder kommt in ihnen der Gedanke durch, daß „in dem Christentum als solchem Humor liegt"; „Christentum ist... die am meisten humoristische weltgeschichtliche Lebensanschauung" (Pap II A 75) [51]). Vor allem bediente Christus sich einer humoristischen Ausdrucksweise. Humoristisch sind jene Worte: „Sehet die Lilien auf dem Felde — doch sage ich euch, daß Salomo in aller seiner Pracht nicht gekleidet war als derselbigen eine; du hast es den Blinden geoffenbart, den Armen im Geiste" usw. (84). Humoristisch ist auch der Satz, daß die Wahrheit „im Mysterium" „verborgen" sei, wie auch die Aussage: „mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" (78). Hier ist gerade das Gegenteil von dem ausgesprochen, was man natürlicherweise erwartet; verständlich wäre es, wenn von einer Offenbarung an solche die Rede wäre, die in besonderer Weise für sie empfänglich sind; verständlich wäre es, wenn von einer „Offenbarung im Mysterium" gesprochen würde; und ist es nicht so, daß die Bürde, die Christus auflegt, „ja gerade im höchsten Grade schwer ist für die Welt, die schwerste, die gedacht werden kann — Selbstverleugnung?" (Pap II A 78). Humor „hat ein Auge für das Inkommensurabele, das der Philosoph niemals berechnen kann und deshalb verachten muß" (140). Daß das Christentum der natürlichen Vernunft entgegen, daß es, von der Vernunft aus gesehen, eine widerspruchsvolle Lebensanschauung darstellt, gerade das kommt im Humor deutlich heraus. Humor ist so eine „Folge" des Christentums [52]).

Aber je deutlicher sich vor Kierkegaard die Lebensfrage entfaltete, um so deutlicher sah er, daß der Humor als selbständiges Lebensstadium nicht unmittelbar identisch ist mit dem Christentum. Der Humor kann sich mit dem Christentum verbinden, aber an sich ist er nicht Christentum [53]).

Bereits in jenen ersten Jahren scheint sich der Ansatz für eine solche Auffassung des Humors anzudeuten. Gerade da, wo er davon spricht, daß der Humor in eine nahe Beziehung zum Christentum zu setzen sei, wo er es betont, daß dem Humor ein gewisser „Friede", eine „Ruhe" eigne in seinem Verhältnis zur Welt, eine Versöhnung mit der Welt eingetreten ist, gerade da zieht er doch wieder den Trennungsstrich zwischen Humor und Christen-

---

[51]) „Hamann ist der größte Humorist im Christentum" (Pap II A 75); „... sein Humor ist nicht ein ästhetischer Begriff sondern Leben..." (136).

[52]) T. Bohlin, Et. Åsk. S. 128.

[53]) Vgl. dazu auch Ed. Geismar,, S. K. II, S. 102.

tum (Pap II A 102). Die Versöhnung des Christentums ist etwas ganz anderes als die Versöhnung, die im Humor zustande kommt; es ist doch etwas ganz anderes, die Übereinstimmung mit der Welt hervorgebracht zu sehen durch den Humor als durch das Gefühl, „Bruder zu sein in Christo“ [54]). Und wenn Kierkegaard an der gleichen Stelle sagt, daß der Humor nicht imstande wäre, sich selber zu gestalten, wie es dem eigenen Wesen entspricht, sondern sich vielmehr „unter den barockesten Formen kristallisiere“, so heißt das nichts anderes, als daß die Persönlichkeit auch im Humor nicht ihre Vollendung zu finden vermag [55]). Und schließlich, wenn in einer Eintragung der Humorist geschildert wird als ein verzweifelter Mensch, der der Welt ein lachendes Gesicht bietet, während es aber in Wirklichkeit das „Grinsen eines Toten“ ist (179) [56]), dann ist ganz klar: Humor ist nicht Christentum.

Mithin: der Humor verbindet sich mit dem Christentum und bleibt doch von ihm unterschieden [57]). Der Humor eine Lebensform, die nach verschiedenen Richtungen hinstrebt, die verschiedensten Verbindungsmöglichkeiten besitzt. Von dieser Grundtendenz aus ist es daher nur zu erklärlich, daß, wenn nun die einzelnen Stadien im Laufe der Entfaltung der Lebensfrage sich verselbständigen, dem verselbständigten Stadium des Humors die Rolle eines Zwischenstadiums zugewiesen wird.

Der Humor hat die Keime echter Religion in sich, aber er vermag diese Keime nicht zur Entfaltung zu bringen. Er hängt eng mit dem tiefer liegenden Stadium der Ethik zusammen und birgt so eine Art ethischer Religion in sich.

Wir bemerkten vorhin, wie dem Humor das Gefühl für die Disjunktion und ebenso Innerlichkeit, Subjektivität eignet. Es ist nun charakteristisch, daß diese Subjektivität vom Humoristen nicht konsequent zur Durchführung gebracht wird. Das zeigt die Tatsache, wie er sich „subjektiv“ zum Schuldbewußtsein stellt. „Das Tiefsinnige wird im Scherz widerrufen“ (7, 235). Es ist bezeichnend, auf welche Weise das geschieht. Der Widerruf besteht darin, daß die Tatsache hervorgehoben wird, alle Menschen seien ja Schuldner. Es wird also reflektiert auf die Menschheit, auf die „Art“; das Individuum erscheint lediglich als „Exemplar“ einer „Gattung“. Wir stehen somit wieder vor der Nivellierung, die wir bereits in der Ethik fanden, wir stehen vor dem „Allgemeinen“ (7, 235). So knüpft der Humor an die Ethik an.

Aber es handelt sich eben doch nur um eine Anknüpfung; der Humorist ist einen Schritt weiter als der Ethiker. Er weiß, daß es

---

[54]) Vgl. Heiberg, Et Segment 1918, S. 19.
[55]) Bohlin a. a. O. S. 128.
[56]) Heiberg a. a. O. S. 215.
[57]) Beachte auch Pap III A 46: „Humor kann entweder religiös oder dämonisch sein“.

ankommt auf „die Totalität des Schuldbewußtseins im einzelnen Individuum vor Gott im Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit“ (7,236). Dieser Gedanke liegt all' seinem Denken zugrunde. Aber gerade das ist es: es handelt sich dabei lediglich um einen Gedanken. Er „reflektiert“ nur auf die „Totalität des Schuldbewußtseins“, und eben darum „widerruft“ er „in Wirklichkeit“ das Schuldbewußtsein.

Was vom Verhältnis des Humors zum Schuldbewußtsein gilt, das gilt auch von seiner Auffassung des Leidens. Er weiß, daß das Leiden zur Religion gehört: „Leiden steht im Verhältnis zum Existieren“ (7,137). Leiden — eine Existenzbestimmung! Und mehr noch! Indem er überhaupt das Leiden als mit der Religion unmittelbar gegeben betrachtet, zeigt er einen Sinn für — die Paradoxie der Religion. Existenz — Paradoxie! Aber, scharf gesehen, hat er doch alles nur „erkannt“ als eine allgemeine Bestimmung. Er hat die Bedeutung des Leidens erfaßt lediglich insofern, als er erkennt, daß das Leiden zur Existenz überhaupt gehört (137)[58]). Eine solche Einstellung aber erlaubt es ihm, daß er im Scherz das Leiden widerrufen kann (139). Das Leiden hat doch nicht die Tiefe seiner Existenz berührt; er steht letztens doch nicht in einem persönlichen Verhältnis zum Leiden[59]). Er steht über ihm, so daß er noch über das Leiden in seinem Verhältnis zur Existenz reflektieren kann. Was dem Stadium des Humors fehlt, ist echte Subjektivität. Der Humorist ist letztlich doch objektiv eingestellt. Er ist ein „kindlicher Mensch“ (232).

Und schließlich seine Stellung zur „Disjunktion“. Wir sahen, wie er sie „anerkennt“ (6,343). Aber dieses Anerkennen ist doch nur ein rein objektives; der Gegensatz erscheint ihm lediglich in der Reflexion. So hat er unmittelbar eine Verbindung zwischen Endlichem und Unendlichem; das Unendliche hängt eng mit dem Endlichen zusammen. Er kann unmittelbar vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. „Er hat seine Ewigkeit hinten gesichert.“ Der reflexive Akt der „Erinnerung aus der Zeitlichkeit heraus“ ist ihm dazu das vornehmliche Mittel[60]); „die Erinnerung ist seine glückliche Heirat und die Erinnerung seine glückliche Sehnsucht“ (6,342 Anm.); „wehmütig“ „lächelt“ er „über die zeitliche Existenz mit ihrer kurzwierigen Geschäftigkeit und illusorischen Entscheidung“ (ib.). Das Lyrische, das sich mit dem Humor verbindet, verflüchtigt die Tatsächlichkeit der Wirklichkeit mit ihren Gegensätzen, verflüchtigt den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit[61]). Es ist eben so: „Der Humorist stellt beständig... die Gottesvorstellung mit etwas anderem zusammen und bringt den

---

[58]) Vgl. das Original S. V. VII, 389.
[59]) Vgl. Bohlin a.a.O. S. 133.
[60]) S. V. VII, 230 Anm. = 6, 343 Anm.
[61]) Vgl. 6, 342 Anm.; s. auch Pap II A 102.

Widerspruch hervor — aber er verhält sich nicht selbst in religiöser Leidenschaft (stricte sic dictu) zu Gott, er verwandelt sich selbst zu einer scherzenden und doch tiefsinnigen Durchgangsstelle für diesen ganzen Umsatz, aber er verhält sich nicht selbst zu Gott" (7,191). „In das Gottesverhältnis hinein kommt er nicht, gerade da pariert er mit dem Scherz" (7,138). Humor ist nicht wahre Religion: „Humor ist das letzte Stadium in Existenz-Innerlichkeit vor dem Glauben" (6,362)[62]).

Überblicken wir das alles, so ist ganz deutlich, wie die Lebensfrage sich von Stufe zu Stufe entrollt. Ein Stadium führt zum anderen mit innerer Konsequenz. Immer deutlicher und klarer wird die Lebensfrage entfaltet. Von der Unmittelbarkeit des ästhetischen Stadiums, wo Inneres und Äußeres ineinander übergingen, führt der Weg über die Zwischenstufe der Ironie zur Ethik, die die Existenz betonte, sie aber doch wieder in einen Verflüchtigungsprozeß hineinzog, hin zum Konfinium des Humors. Wir hören deutlich die „Begriffe" heraus, die die Urtatsache in entscheidender Weise bestimmen: Ich, Existenz, Subjektivität, Ewiges, Disjunktion; auf all' das zielt die Entwickelung hin. Und dazu vergegenwärtige man sich, daß der Übergang von einem Stadium zum andern kein unmittelbarer ist, daß es sich jedesmal um ein Entweder—Oder, um eine Entscheidung handelt, um einen Sprung, um einen „Ruck": Existenz! Die sich entrollende Lebensfrage drängt auf die Lösung in der existentiellen Urtatsache hin. Die Urtatsache liegt als das Urgeheimnis der Lebensfrage zugrunde. Aber die Lösung erfolgt über die Zuspitzung der Lebensfrage. Die Zuspitzung findet statt im Sündenbewußtsein.

[62]) S. auch Bohlin a. a. O. S. 132.

6. Kapitel.

Die Zuspitzung der Lebensfrage im Sündenbewußtsein.

Der enge Zusammenhang, der sich bisher zwischen der Lebensfrage und der Urtatsache zeigte, erweist sich auch bezüglich des Sündenbewußtseins, und zwar hier in besonderer Weise. Schon rein äußerlich läßt sich das daran erkennen, daß der Ausdruck „vor Gott“ gleichsam im Mittelpunkt der Schrift „Die Krankheit zum Tode“ steht, dem Werk also, das im Zusammenhang von der Sünde spricht. „Vor Gott“ bedeutet Erkenntnis der Sünde. „Worauf der Nachdruck (sc. beim Sündenbewußtsein) liegt, ist: vor Gott, oder daß die Gottesvorstellung dabei ist“ (8, 74). „Alle Sünde geschieht vor Gott“ (78).

Durch diese Verbindung erhält der Sündenbegriff sein besonderes Gepräge. „... es war ein sehr richtiger Gedanke, wenn auch bisweilen verkehrte Anwendung von ihm gemacht wurde: daß das, was die Sünde zu dem Furchtbaren machte, wäre, daß sie vor Gott sei“ (77). „... darin hatte die ältere Dogmatik recht, daß der Umstand, daß die Sünde gegen Gott war, sie unendlich potenzierte“ (ib.). Das Wort Sünde hat nur dann einen Sinn, wenn darin der unendliche Abstand des Menschen von Gott zum Ausdruck kommt. Sünde schließt das Bewußtsein der Geschiedenheit von Gott in sich und fordert daher Anerkennung der absoluten Transzendenz Gottes. Jede Nivellierung des Verhältnisses des Menschen zu Gott ist ausgeschlossen; vor Gott heißt eben: vor dem wirklichen, transzendenten Gott. Die Kluft in ihrer unendlichen Tiefe ist da, die „klaffendste Tiefe der Qualität“ (119). Die Sünde ist die Sicherung des dualistischen Grundverhältnisses. Sie bringt die Bestimmung des „vor Gott“ klar zum Bewußtsein: „die Lehre von der Sünde, daß du und ich Sünder sind, ... befestigt einen so tiefen Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch, wie er nie jemals befestigt worden ist... die Sünde ist ja vor Gott...“ (118).

Mit dem Dualismus ist der Existentialismus gegeben. Wie ohne das „vor Gott“, ohne Betonung der Gotteswirklichkeit überhaupt Sündenbewußtsein nicht möglich ist, ebensowenig tritt Sünde in Erscheinung, wenn nicht der einzelne als Existenz, als Lebenswirklichkeit aufgefaßt wird: „... du und ich Sünder...“. „Je mehr Vorstellung von Gott, desto mehr Selbst“ und „je mehr

Selbst, desto intensivere Sünde" (111). Weil die Sünde „vor Gott" ist, darum gibt es Sünder. „Es leben vor Gott... lauter einzelne Menschen (Sünder)" (118). „... Sündenbewußtsein ist das unbedingt Isolierende. Selbst die primitivste Originalität ist nicht so isolierend, ist doch nur Antizipation im Verhältnis zu den anderen, geht nicht im tiefsten Grunde das Wesen der Persönlichkeit an. ... Nur die Sünde ist das unbedingt Isolierende. Meine Sünde geht nicht einen einzigen Menschen außer mir und geht meine Persönlichkeit im tiefsten Grunde an..." (E. P. 1854, 220). „Der Begriff der Sünde... setzt den einzelnen eben als den einzelnen" (5, 95). „Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit" (8, 116)[1]. Sünde ein Existentialbegriff.

Existenz steht aber im Gegensatz zu Spekulation. Indem die Sünde die Existenz angeht, entzieht sie sich der Möglichkeit einer rationalen Erklärung: „... denn entweder weiß er (der Mensch) durchaus nicht, von was die Rede ist, und kann es unmöglich zu wissen bekommen, oder er weiß es und versteht es, weiß dann aber auch, daß keine Wissenschaft ihm das erklären kann" (5, 45)[2]. „... die Sünde läßt sich gerade nicht denken. Das müßte doch wohl die Spekulation selbst einräumen, da die Sünde ja Abfall vom Begriff ist" (8, 117)[3]. „Die Sünde ist nämlich keine Lehre oder Doktrin für Denker, sonst wird das Ganze zu nichts, sie ist eine Existenz-Bestimmung und läßt sich gerade nicht denken" (7, 264). „Die Sünde... ist das Unbegreifliche, das Undurchdringliche, der Welt Heimlichkeit, gerade weil sie das Grundlose ist, das willkürliche Abbrechen... Unbegreiflichkeit ist gerade ihr Wesen..." (Pap X^2A 436)[4]. Die Sünde ist ein Existentialbegriff und daher etwas durch und durch Irrationales!

In besonderer Weise will Kierkegaard das zum Ausdruck bringen, indem er die Sünde als eine Position betrachtet wissen will. „Durch ein sonderbares Mißverständnis hat... eine sog. spekulative Dogmatik, die sich freilich in bedenklicher Weise mit der Philosophie einläßt, gemeint, diese Bestimmung, daß die Sünde eine Position sei, begreifen zu können. Ist das aber richtig, so ist die Sünde eine Negation. Das Geheimnis bei allem Begreifen ist, daß dieses Begreifen selbst höher als alle Position ist, die es aufstellt. Der Begriff stellt eine Position auf, daß sie aber begriffen wird, sagt eben, daß sie negiert wird" (8, 94). „Die Sünde... eine Position" (97). Das Positive an der Sünde aber besteht darin, daß sie vor Gott ist: „daß sie vor Gott ist, ist gerade das Positive an ihr" (ib.). Gott — Existenz — Irrationalität!

---

[1]) Vgl. 8, 119 Anm. u. 117.
[2]) Vgl. Pap. V B 49.
[3]) Vgl. 8, 93.
[4]) An dieser Stelle werden auch anerkennend Julius Müllers „Lehre von der Sünde" und Daubs „Judas Ischarioth" genannt.

Die Unfaßlichkeit der Sünde ergibt sich auch aus der Definition als „Selbstsucht". „Wenn man nun in der neueren Wissenschaft oft genug die Sünde als das Selbstische erklärt hat, so ist es unbegreiflich, daß man nicht eingesehen hat, daß gerade hierin die Unmöglichkeit liegt, daß ihre Erklärung in irgendeiner Wissenschaft Platz finden kann, denn das Selbstische ist eben das einzelne, und was dieses bedeutet, kann nur der einzelne als einzelner wissen, da es, unter allgemeinen Kategorien betrachtet, alles bedeuten kann, aber so, daß dieses alles schlechthin nichts bedeutet. Die Bestimmung, daß die Sünde Selbstsucht ist, kann deshalb doch sehr richtig sein, ganz besonders, wenn man zugleich festhält, daß sie wissenschaftlich so inhaltslos ist, daß sie schlechthin nichts bedeutet" (5, 73 f.). Eine Definition, welche die Wirklichkeit fassen will, ist eine Unmöglichkeit.

Aber man macht sich doch unwillkürlich Gedanken über das, was Sünde ist; man verbindet mit dem Wort doch eine gewisse Vorstellung. Kierkegaard versucht, der Wesensbestimmung der Sünde näherzukommen durch eine psychologische Untersuchung. Er beobachtet einen Spezialfall, um den Punkt zu finden, auf den es ankommt. Er nimmt die Geschichte vom Sündenfall, und zwar stellt er das Wort in den Mittelpunkt, das die erste Möglichkeit des Sündigens in sich enthält, das Wort Gottes an Adam: „Bloß von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen darfst du nicht essen". Die Frage, die unmittelbar auftaucht, ist die: konnte Adam das Verbot völlig verstehen, seinem ganzen Inhalte nach begreifen? Die Frage ist ohne weiteres zu verneinen, denn was Gut oder Böse ist, diese Unterscheidung ging Adam ja erst nach dem „Fall" auf, nachdem er von dem Baum genossen, nachdem er das Verbot bereits übertreten hatte. Adam lebte ja noch in dem Zustand der Unschuld, der Unwissenheit, als das Verbot Gottes an ihn erging. Von hier aus ist es auch falsch, anzunehmen, „daß das Verbot die Lust" in ihm erweckt habe, denn die Lust, die Begierde, die Konkupiszenz setzt ja schon ebenfalls ein „Wissen" um jenen Unterschied voraus. Adam konnte den Inhalt des Verbotes nicht verstehen. Er konnte sich nichts Rechtes vorstellen unter dem Gegenstand des Verbotes. Der Gegenstand, vor dem er gewarnt wurde, war recht eigentlich ein „Nichts" für ihn; es war ein durchaus „rätselhaftes Wort". Die Unbestimmbarkeit des Gegenstandes aber teilte sich seinem Ich mit, sie wirkte sich subjektiv aus. Adam empfand nichts anderes, als eine „Möglichkeit, zu können". Was das ist, daß er kann, davon hat er keine Vorstellung. Nur „die Möglichkeit zu können ist da"; er hat lediglich „die Vorstellung von etwas Schrecklichem", das zu können er vielleicht fähig ist. Dieses Gefühl aber von etwas Schrecklichem, das man nicht näher bestimmen kann, das Gefühl, etwas Schreckliches zu können, das man seinem Inhalte nach nicht fassen kann,

dieses unheimliche Gefühl, das ausgelöst wird von einem Nichts — dieses unheimliche Gefühl ist nichts anderes als die Angst (5, 39). Charakteristisch ist es, daß Kierkegaard Angst sagt und nicht Furcht. Furcht bezieht sich immer auf etwas Bestimmtes; sie kennt ihren Gegenstand. Demgegenüber bezieht sich Angst auf etwas Unbestimmtes, auf ein Etwas, das nichts ist[5]); man sagt ja auch bezeichnenderweise: „sich vor nichts ängstigen" (37). Die Gegenüberstellung von Furcht und Angst zeigt so die Besonderheit des Begriffes Angst: Angst vor dem Nichts.

Weiter als bis zur Darstellung dieses Zustandes kommt die psychologische Forschung nicht. Es entsteht die Frage: ja, wie kommt denn nun die Sünde zustande? Wie wird aus der Angst die Sünde? Das Bisherige zeigt wenigstens die Richtung. Wir sahen, wie die Angst Adams wesentlich dadurch charakterisiert wurde, daß ihm die Möglichkeit zugeschrieben wurde, zu können. An einer anderen Stelle wird die Angst als „Mittelbestimmung" zwischen „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" bezeichnet (5, 44): Kierkegaard nennt sie eine „gebundene Freiheit" (ib.). Wir merken, worauf es Kierkegaard ankommt.

Auf dasselbe weist ein „Vergleich", den er zur Verdeutlichung dessen, was Angst ist, anwendet (56 f.): er vergleicht die Angst mit dem Schwindel. Es stiert einer hinab in die Tiefe: es schwindelt ihn. Worin aber liegt die Ursache des Schwindels? „Ebensosehr in seinem Auge, wie in dem Abgrund; wenn er nur nicht hinunterstierte!" So kann Kierkegaard „die Angst" den „Schwindel der Freiheit" nennen (57). Sünde setzt eben Freiheit voraus. „Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch nicht eine solche der Freiheit" (44) — aber sie enthält sie keimhaft in sich.

Darum: „Angst ist der psychologische Zustand, der der Sünde vorausgeht, ihr so nahe wie möglich kommt, so ängstend nah wie möglich, ohne doch die Sünde zu erklären, die erst in dem qualitativen Sprung hervorbricht" (89). Sünde, eine Äußerung der Freiheit, ein Sprung, ein „qualitativer Sprung" (Pap V B, S. 143), eine Tat. Sie beruht letztlich im Willen (8, 86). Und zwar tut der Mensch das Gute nicht, obwohl er es kennt (87)[6]). Sokrates sagt einmal, Sünde sei Unwissenheit. Er geht dabei aus von dem Satz, den auch Kierkegaard oft betont[7]), daß nämlich ein Korrelatverhältnis bestehen muß zwischen Verstehen und Tun; was einer wirklich verstanden hat, das tut er; hat er also „das Gute" verstanden, dann wird er auch dementsprechend handeln; tut er es nicht, dann ist das ein Zeichen dafür, daß er das Gute nicht versteht, daß er es nicht wirklich weiß. Wer sündigt, der weiß also

[5]) Vgl. 5, 37. 73. 93.
[6]) Vgl. 8, 92.
[7]) S. o. S. 139.

das Gute gar nicht. Sünde ist immer Unwissenheit, das ist Sokrates' Meinung. Demgegenüber betont nun Kierkegaard, daß der Fehler des Weisen offenbar darin besteht, daß er den Übergang vom Verstandesleben zum Tun nicht dialektisch beleuchtet habe. Zwischen Verstehen und Tun schiebt sich eben das „Medium" des Willens ein: im Willen aber gerade besteht die Sünde. Sie ist Losreißung vom Guten (8, 93)[8]), ja, sie ist trotziges, auf das Selbst pochendes, sich wissentlich emanzipierendes Losreißen von Gott, Ungehorsam gegen ihn (78), Unglaube (79 f.)[9]). Diese Definition, so betont Kierkegaard mit Nachdruck, „ist" „die einzige schriftgemäße" (78).

Die Sünde eine Existentialbestimmung, als solche eine Äußerung der Freiheit und damit jenseits aller Möglichkeit des Begreifens.

Aber mit der Auffassung der Sünde als einer Bestimmung der Existenz ist doch zugleich noch mehr gesagt. Haftet die Sünde an der Existenz, so ist damit die Sündhaftigkeit aller Menschen behauptet: die Universalität der Sünde. „Es gibt überhaupt eins, das das ganz Allgemeine ist, du kannst es bei allen finden und bei jedem, bei dir selbst, wie ich es bei mir finde: Sünde und Sünden" (S.V.XII, 255). Kierkegaard wird nicht müde, das immer und immer wieder zu betonen. Ein Abschnitt in der „Krankheit zum Tode" trägt die Überschrift: „Die Allgemeinheit dieser Krankheit (der Verzweiflung)". „Wie der Arzt wohl sagen mag, daß vielleicht nicht ein einziger Mensch lebe, der ganz gesund sei, so müßte man, wenn man den Menschen recht kennte, sagen, daß nicht ein einziger Mensch lebe, der doch nicht etwas verzweifelt sei, in dessen Innerem nicht eine Unruhe, ein Unfriede, eine Disharmonie und eine Angst vor einem unbekannten Etwas wohne, oder vor einem Etwas, das er nicht einmal kennenzulernen wagt, eine Angst vor der Möglichkeit eines Daseins oder eine Angst vor sich selbst, so daß er, wie der Arzt sagt, man trage in sich eine Krankheit, eine Krankheit des Geistes in sich trägt[10]), die ab und zu blitzartig in und mit einer ihm selbst unerklärlichen Angst merken läßt, daß sie darinnen ist. Und auf jeden Fall hat außerhalb der Christenheit kein Mensch gelebt und lebt kein Mensch, ohne verzweifelt zu sein, und in der Christenheit keiner, insoweit er nicht ein wahrer Christ ist; und sofern er dies nicht ganz ist, ist er doch etwas verzweifelt" (8, 19). Verzweiflung überall, und Verzweiflung ist Sünde. „Jeder Mensch", auch der, dem es noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, „ist" „ein Sünder" (5, 121)[11]): „Nicht

[8]) Vgl. 8, 106.

[9]) „Unglaube ... als Versuch des menschlichen Willens, sich von Gottes Macht zu lösen, um seine eigenen Zwecke zu verfolgen" (T. Bohlin, K.s dogmat. Anschauung S. 235, vgl. 231. 233). Vgl. auch Pap. X[1] A 384. Genau dasselbe auch bei Luther, s. R. Seeberg, Dogmengeschichte IV[1] 1917, S. 165.

[10]) Die wörtliche Übersetzung würde zu steif sein.

[11]) Vgl. 8, 20.

verzweifelt sein kann nämlich gerade bedeuten, daß man verzweifelt ist... Sicherheit und Beruhigung kann bedeuten, daß man verzweifelt ist, gerade diese Sicherheit, diese Beruhigung kann Verzweiflung sein..." (8, 21). Es ist gerade „ein Ausdruck des Erschreckens mehr für diese allerfürchterlichste Krankheit und Not: ihre Verborgenheit" (8, 24). „Selbst, was, menschlich gesprochen, das Schönste und Lieblichste von allem ist, weibliche Jugend, die eitel Friede und Harmonie und Freude ist: das ist doch Verzweiflung" (22)[12]).

Zur Universalität aber kommt die Intensität! Der Mensch ist durch und durch sündig (Pap IX A 48), „das ganze Leben" ist Sünde (8, 79). „Rein ethisch gesprochen muß ich sagen, daß selbst das Beste, das ich tue, nur Sünde ist..." (Pap IV A 112). „... man wird so schuldig, daß, während alle Menschen Vergebung finden können, man das selber nicht kann. Man ist willig zu glauben, daß da so Vieles ist, das zur Entschuldigung für die anderen diente; aber für einen selbst ist keine Entschuldigung" (Pap V A 37)[13]). Man muß von einem durch und durch sündigen Zustand des Menschen reden, von der „Kontinuität der Sünde" (8, 102). „Die Schöpfung befindet sich in einem Zustand der Unvollkommenheit" (5, 53). Die ganze Zeitlichkeit, die Relativität, in der wir leben, ist Sündhaftigkeit (88 f.)[14]). So tief greift die Sünde das Innerste der Existenz eines Menschen an, daß es sogar dahin mit ihm kommen kann, daß er sich ängstet vor dem Guten, Angst hat vor der Gnade, Angst vor der Erlösung (5, 117 ff.)[15]). Kierkegaard nennt diesen Zustand das Dämonische; eben darin besteht die letzte Konsequenz der Sünde: Angst als Folge der Sünde. Der Mensch muß „bestimmt werden als außerhalb der Wahrheit (nicht als einer, der zu ihr kommt, als Proselyt, sondern als einer, der sich von ihr entfernt), oder als Unwahrheit". Er ist „die Unwahrheit" (6, 12), die Unwahrheit aber „durch eigene Schuld" (13).

Kierkegaard hat eine tiefe Auffassung von dem, was Sünde ist. Sie betrifft das ganze Sein des Menschen; sie haftet seiner Existenz an; sie ist mit der Individualität innerlichst verwachsen. Sie ist ein Sein des einzelnen Menschen, das sich in der sündigen Tat äußert. „... in der einzelnen neuen Sünde wird die Fahrt der Sünde nur für die Sinne bemerkbarer" (8, 103); zugrunde liegt eben der sündige Zustand.

Wenn aber die Sünde nur am einzelnen zu beobachten ist, wie steht es dann mit der Erbsünde, die doch das Menschen-

---

[12]) Vgl. Pap. V A 59.

[13]) Pap. X[1] A 195, „... die Sünde leicht nehmen, ist neue Sünde."

[14]) Vgl. Pap. IX A 329 u. auch I A 99.

[15]) Vgl. auch 8, 106 f.

geschlecht in den Kreis ihrer Beobachtung zieht?[16]) Kierkegaard hat über die Erbsünde ausführlich in einer besonderen Schrift gehandelt, in der schon häufiger genannten Schrift „Der Begriff der Angst".

„Es wurde in dem Bisherigen schon mehreremal daran erinnert, daß die Auffassung, die in dieser Schrift auseinandergesetzt wird, die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit in der Generation nicht leugnet, oder, mit anderen Worten, nicht leugnet, daß die Sündhaftigkeit in der Generation ihre Geschichte hat; nur wird hier behauptet, daß diese sich in quantitativen Bestimmungen bewegt, während die Sünde stets durch den qualitativen Sprung des Individuums zum Vorschein kommt" (5, 41). Die Sünde hat ihre Geschichte. Kierkegaard betont das in besonderer Weise gegenüber Fr. Baader. Dieser „hat oft genug gegen den Satz protestiert, daß die Endlichkeit, die Sinnlichkeit als solche die Sündhaftigkeit sei... Fr. Baader hat... in seiner (Begriffs-)Bestimmung die Geschichte des Geschlechtes nicht mit in Rechnung gezogen" (55). Man muß „das Mehr" berücksichtigen, „das jedes spätere Individuum gegen Adam hat", und dieses Mehr ist die „Folge des Generationsverhältnisses in dem Individuum" (68); es besteht darin, „daß die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit bedeuten kann" (69). Geschichte und „Sexualität" gehören zusammen (48)[17]). Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard zwischen subjektiver und objektiver Angst unterscheidet: „Die Einteilung erhält... den Sinn, daß subjektive Angst nun die in der Unschuld des einzelnen vorhandene Angst bezeichnet, welche der Adams entspricht, aber durch die quantitierende Bestimmung der Generation doch quantitativ von ihr verschieden ist. Unter objektiver Angst verstehen wir hingegen den Reflex jener Sündhaftigkeit der Generation in der ganzen Welt" (52). Es gibt eine Erbsünde. Kierkegaard bejaht sie, indem er eine Geschichte der Sünde annimmt. Aber die existentielle Auffassung der Sünde erfordert offenbar eine ganz bestimmte Ausprägung dieser Lehre. Es muß eben Kierkegaard darauf ankommen, daß über der Vererbung, also letztlich über dem Gegebenen, die Sünde als Akt des einzelnen nicht übersehen wird. „... daß die Sinnlichkeit einmal zur Sündhaftigkeit wurde, ist die Geschichte der Generation; daß aber die Sinnlichkeit dies wurde, ist der qualitative Sprung des Individuums" (59). Der Sündenfall geschieht für Gott an jedem Tag (E. P. 1854, 134).

Wo liegt die Verbindung, der Ausgleich der beiden Gedankenlinien? Es kann nur so sein: Indem der Mensch in dem großen Zusammenhang der Sündhaftigkeit steht, muß er sündigen, aber indem er nun wirklich sündigt, gebiert er gleichsam immer wieder

[16]) Über die Bedeutung der Erbsünde im Ganzen des K.schen Denkens vgl. E. P. 1854, 324.
[17]) Vgl. 5, 63.

die Sünde von neuem: jeder Mensch führt unter dem Einfluß der Sündhaftigkeit die Sünde neu ins Geschlecht ein (25), und zwar an der ihm vom Geschlecht und seiner Geschichte gesetzten Stelle (28). Jedes Individuum ist ja es selber und zugleich das Geschlecht (5, 23 f.)[18]). Die Verbindung von „objektiver" Sündhaftigkeit und „subjektiver" Sünde ist auf diese Weise geschaffen. Aber der Nachdruck wird von Kierkegaard fraglos auf die Betonung der Sünde als einer Tat des einzelnen gelegt. Bezeichnend ist, daß Kierkegaard jener dogmatischen Anschauung, die von einer „Sonderstellung" Adams redet, die Anerkennung versagt. „... sowie Adam eine phantastische Sonderstellung erhält, ist alles in Verwirrung" (5, 22). „Adam ist der erste Mensch; er ist zugleich er selbst und das Geschlecht" (23). Für ihn gilt das, was auch für uns alle gilt. „Es gilt beständig, Adam mit in das Geschlecht hineinzunehmen, ganz in derselben Bedeutung, wie jedes andere Individuum" (28 Anm.). „Will man nun sagen, Adams Sünde brachte die Sünde des Geschlechts in die Welt, so meint man das entweder phantastisch, womit jeder Begriff annulliert wird, oder man kann es mit dem gleichen Recht von jedem Individuum sagen, das durch seine erste Sünde die Sündhaftigkeit hereinbringt" (28). Diese Betonung der Freiheitstat des einzelnen aber hat nichts mit „Pelagianismus" zu tun. Kierkegaard wehrt das mit Entschiedenheit ab. „... die Geschichte des Geschlechts geht ja ruhig ihren Gang fort, und in dieser kommt kein Individuum dazu, an derselben Stelle wie ein anderes zu beginnen, während jedes Individuum von vorn beginnt und doch im selben Augenblick da ist, wo es in der Geschichte beginnen soll" (29). Aber trotz alledem hat Adams Sünde doch ihre besondere Bedeutung: „Daß die erste Sünde etwas anderes bedeutet als eine Sünde (d. h. eine Sünde wie andere mehr), etwas anderes als eine Sünde..., ist leicht einzusehen... die erste Sünde ist die Sünde" (24). „Die neue Qualität kommt mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften". „Durch die erste Sünde kam die Sünde in die Welt" (25). Und dann doch wieder: „Ganz im selben Sinne gilt es aber von der ersten Sünde jedes späteren Menschen, daß durch sie die Sünde in die Welt kommt" (ib.)! „Wenn mit Adams Sünde die Sündhaftigkeit des Geschlechtes im selben Sinne wie etwa der aufrechte Gang usw. gesetzt ist, so ist der Begriff des Individuums aufgehoben" (53). Immer wieder wird der Existenzgedanke in den Vordergrund gestellt: das subjektive Moment, wie es ja mit der Existenz gegeben ist, wird betont.

Die Notwendigkeit einer solchen Betonung ergab sich aber für Kierkegaard nicht zuletzt aus der Erkenntnis der Gefahr, die in der Anschauung von der Vererbung enthalten ist. Es ist doch so, daß der Mensch sich nur zu leicht bei der Tatsache der Sünd-

[18]) Vgl. 5, 29. 95.

haftigkeit beruhigt: er betrachtet die Sünde nur zu leicht als eine Gegebenheit, an der nichts mehr zu ändern ist, die sein innerstes Ich letztlich nichts angeht, in die er sich finden muß als in ein Verhängnis: werden nicht die Vertreter der Lehre von der Erbsünde nur zu leicht lediglich zu „Zuschauern" einer Verschuldung, die in fernen Zeiten Adam einmal auf sich genommen? Und, so folgert Kierkegaard weiter — und eben darin zeigt sich die Gefahr in ihrer ganzen Größe —, müßten die Menschen dann nicht konsequenterweise auch Zuschauer der Versöhnung sein (31 f.)? Freiheit, Wille, Subjektivismus!

Und doch, die Sünde ist auch wieder Notwendigkeit, Zwang, objektive Gegebenheit, die übernommen wird. „... die erste Bestimmung von Synergismus, die das Christentum hat, ist die Sünde. Die Sünde ist deshalb nicht bloß die Endlichkeit, sondern in der Sünde ist ein Moment mit von der Freiheit und von der freien Endlichkeit" (Pap III A 118)[19]. Das aber heißt: Schuld trotz Zwang.

---

[19]) Wird in dieser Tagebuchnotiz, wo „Endlichkeit" neben „freier Endlichkeit" steht, nicht vielleicht ausgesprochen, daß K.s Sündenauffassung sowohl metaphysische als auch ethische Bestandteile in sich birgt? Erhält damit nicht offenbar die Bohlinsche Anschauung ihre ausdrückliche Bestätigung? Aber es muß doch auffallen, daß die metaphysische Tendenz und die ethische sich in ein und demselben Satz finden. K. sollte es nicht gemerkt haben, wenn er hier wirklich zwei ganz verschiedene Gebiete miteinander in einen engen Zusammenhang bringt?! Dazu beachte den Anfang der Eintragung: „Das Christentum hat zuerst den Begriff des Synergismus geltend gemacht, und erst darin bekommt die Endlichkeit ihre Gültigkeit, erst darin hat die Spekulation ihren wahren Ruhepunkt, die Freiheit ihre Realität..." (vgl. auch E. P. 1851, 62 f.). Es gibt nach K. augenscheinlich eine Metaphysik auf Grund der Ethik, eine Metaphysik also, die in keinem Gegensatz zur Ethik steht. Daß K. das, was man gewöhnlich Metaphysik nennt, gerade bezüglich seiner Sündenauffassung mit Entschiedenheit ablehnt, geht unmißverständlich aus Pap. X ² A 500 f. hervor, wo er sich mit den Vermittelungstheologen Julius Müller, Richard Rothe und J. A. Dorner auseinandersetzt: „Siehe, da haben wir die Konfusion normal ausgedrückt. R. Rothe greift in seiner Ethik Julius Müller an und zeigt dann, daß der Fehler darin liegt, daß J. M. zu stark das Sündenbewußtsein betont; und sagt nun: ‚das, worauf der rechte Abscheu vor dem Bösen beruht, ist ja selbiges objektive Qualität, nicht des Menschen subjektives Verhältnis zu ihm. Der einzig rechte Haß gegen das Böse ist der, der deshalb haßt und es verurteilt, weil es böse ist, d. h., weil es im Gegensatz zu Gott und unserem Wesen steht, und nur deshalb, aber nicht deshalb, weil es von unserer Seite verschuldet ist'. Kann man sich da nun eine unsittlichere Rede denken! Und das ist Wissenschaft! Sieh, das ist die Folge von all' dieser Objektivität auch im Verhältnis zur Lehre von der Sünde, wo just ‚der Ernst' ist, das Subjektive, daß ich ein Sünder bin. J. M. weist das richtig ab, zeigt, daß auf diese Weise Sünde eigentlich Übel, Leiden und dergleichen wird. Aber J. Müller macht das nicht qualitativ ethisch genug. Das andere normale Exemplar von Konfusion ist Dorner. Er wirft J. M. vor, daß er zu sehr die einzelne Persönlichkeit urgiere und den Geschlechts-Begriff übersehe. Ja, ich danke — just, das ist die Demoralisation der Zeit"; und dann findet sich weiter der Satz: „... Ein

„... gleichwie der Trinker durch das Übermaß an starken Getränken schuld daran ist, daß er berauscht wird — während doch das Berauschtsein selbst gerade ein Sinken unter das Bewußtsein ist, so auch mit der Sünde" (Pap X²A 437)[20].

Was aber die Sünde an sich offenbart, dasselbe zeigt sich bei der Erbsünde im besonderen: Erbsünde und doch Schuld: eine — Paradoxie: „Daß ‚Erbsünde' ‚Schuld' ist, das ist das richtige Paradoxe. Wie paradox das ist, sieht man am besten so. Es ist gebildet durch eine Zusammensetzung von qualitativ ungleichartigen Kategorien. ‚Erben' ist Naturkategorie; ‚Schuld' ist ethische Geisteskategorie. Wie kann man nun, sagt der Verstand, darauf fallen, das zusammenzusetzen, zu sagen, daß das geerbt wird, was infolge seines Begriffes unmöglich geerbt werden kann..." (Pap X²A 481). Irrationalismus! In der Paradoxie kommt er zur Vollendung. Daß es sich aber um Irrationalität, um ein Paradox handelt, das besagt doch nichts anderes, als daß man hier vor eine göttliche Wahrheit gestellt ist: „... die Erbsünde als Schuld ein Ausdruck dafür, daß Gott seinen Maßstab braucht; denn Gott sieht alles in uno; und deshalb fällt sie dem bloß menschlichen Verstand so schwer" (Pap X²A 421)[21]. Die Sünde der Ausdruck für den qualitativen Gegensatz Gott — Mensch: die Sünde ist eben „vor Gott"!

Immer wieder werden wir so darauf hingeführt: es ist Kierkegaards Bestreben, die Sündennot in ihrer ganzen Tiefe zur Darstellung zu bringen. Zwischen Gott und Mensch besteht eine unendliche Kluft. Alle Einzelausführungen müssen die Erkenntnis dieser Tatsache stützen: die Betonung sowohl des Existenzgedankens als auch die Hervorhebung der Irrationalität stehen letzten Endes in ihrem Dienst. Die Sünde bezeichnet die Zuspitzung der Lebensfrage: „Ist der Unterschied unendlich zwischen Gott, der im Himmel ist, und dir, der du auf Erden bist: der Unterschied ist unendlich größer zwischen dem Heiligen und dir, dem Sünder" (S. V. XI, 258)[22]. „Das Sündenbewußtsein ist der Bruch" (7, 262 f.)[23].

Zustand, der der unseligste von allen wäre, — wenn ich nicht selbst durch Schuld mich in ihn gestürzt habe: kann ich auch nicht in strengerem Verstand aus ihm ‚errettet werden' durch einen ‚Versöhner'...". In 501 folgt dann eine scharfe Ablehnung von J. Müllers Theorie vom vorzeitigen Fall. Und doch fühlt sich K. immer wieder zu M.s „tieferer Betrachtung" hingezogen; wenn er auch bei ihm die „μεταβασις εις αλλο γενος" vermißt (vgl. Pap X² A 402; s. auch a. a. O. 404. 480). K. hat offenbar das Nebeneinander von „Idealismus" und „Realismus" bei M. gesehen!

[20]) Das unerklärliche Ineinander von „Nicht-anders-Können" und bewußtem Wollen bei der Sünde ist K.s persönliche Lebenserfahrung gewesen; vgl. Ellekilde, Den store Jordrystelse a. a. O. S. 29 f.

[21]) Vgl. auch Pap X² A 473. 420.

[22]) Vgl. S. V. XI, 266.

[23]) Vgl. auch Pap V A 16.

Aber der Bruch, „das Sündenbewußtsein", ist doch zugleich der „Zugang"[24]) zum Christentum (9, 63)[25]). „... Nimm das geängstete Gewissen fort, so kannst du auch die Kirchen schließen und sie zum Tanzplatz machen. Das geängstete Gewissen ver-

[24]) Es mag an dieser Stelle auf die nicht allein methodisch interessante Tatsache hingewiesen werden, daß in den „Philosophischen Brocken" vom Sündenbewußtsein her die entscheidenden „christlichen Begriffe" entwickelt werden. Ist erkannt, daß „der Schüler" „außerhalb der Wahrheit", in der „Unwahrheit" sich befindet (6,12), ist somit keine Möglichkeit einer Emporentwicklung zu Gott gegeben, so muß die „absteigende Bewegung" einsetzen: Gott selbst muß sich aus seiner Transzendenz in die Immanenz herniederneigen, in die Immanenz eingehen, aus der Ewigkeit in die Zeit kommen, so daß Gott in der Zeit wird (6,100): Gott muß eben Knechtsgestalt annehmen, und das zu dem Zwecke, damit er dem Schüler die Bedingung zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Möglichkeit ihrer Erkenntnis, geben, schenken kann (12f.); er muß dem Menschen einen neuen Ausgangspunkt seines „Denkens" vermitteln, er muß ihn innerlich umschaffen, ihn erlösen (14ff.). Damit tauchen unmittelbar zwei Begriffspaare auf: Erlösung und Wiedergeburt einerseits (vgl. 16ff.), der Gottmensch als Erretter, Erlöser, Versöhner andererseits (15). Und zugleich ergibt sich noch ein drittes: das „Organ" (100), mit Hilfe dessen der Mensch sich die Erlösung aneignet, und das allein ihm ein Verhältnis zum Gottmenschen ermöglicht, der Glaube (54ff.). Alle diese Begriffe sind gegeben, wenn einmal das Sündenbewußtsein gesetzt ist. Damit aber ist weiterhin augenscheinlich gesagt, daß die einzelnen Momente in der Wirklichkeit zu ein und demselben Erfahrungskomplex gehören, daß sie in der Wirklichkeit zu einer Einheit innerlichst miteinander verbunden sind. Bärthold war es, der zuerst, und zwar in seinem „Geleitsbrief", auf diese Tatsache aufmerksam gemacht hat; in feiner Weise hat er gezeigt, wie „die Begriffe: Gott in der Zeit, Glaube, Sündenbewußtsein, Wiedergeburt... ...untereinander so eng zusammengehören, daß jeder die anderen nachzieht, ob er nun aufgerichtet oder niedergelegt wird" (a.a.O.6). Nimmt man z. B., so bemerkt er, die Wiedergeburt fort, so schwindet das Sündenbewußtsein (ib.), so fällt der Glaube (a.a.O.7), so hat auch Gott in der Zeit keine Bedeutung mehr (ib.); ebenso ist es, wenn wir etwa den Glauben fortnehmen wollen usw. usw. Wird hinwiederum dieser als ein Gegebenes hingenommen, dann stellen sich sofort die anderen Begriffe ein (a.a.O.8). Sie alle sind Teile ein und derselben Lebenswirklichkeit. Nachträglich erst wird auf diese die Reflexion angewendet, nachträglich erst wird diese Lebenswirklichkeit zu einem „Denkprojekt" (vgl. übrigens auch die Überschrift des Kapitels I der „Brocken" s. 6, 8. 371), zu einem Denkproblem, und eben dabei wird das Ganze notwendigerweise zerspalten. Das ist ja doch das Wesen jeder denkenden Bearbeitung der Wirklichkeit: das Denken fixiert, und damit wird Zusammengehöriges auseinandergerissen. — Diese Feststellung ist auch wertvoll für unsere weitere Untersuchung oben im Texte. Wenn nämlich im folgenden von jenen Einzelmomenten der Frömmigkeit gesprochen wird, dann muß im Auge behalten werden, daß bei jedem Begriff, auf den eingegangen wird, eben ein Einzelmoment aus einem Ganzen herausgenommen wird, daß dieses Einzelmoment aber in der Wirklichkeit des Lebens innerlichst verknüpft ist mit den übrigen. Man kann z. B. nicht von der Person Jesu reden, ohne den Glauben dabei im Sinne zu haben, ohne weiterhin an das Sündenbewußtsein und an die Wiedergeburt zu denken usw. Wir erinnern uns ganz unwillkürlich an Luthers: „Gott und Glaube gehören zuhaufe".

[25]) Vgl. 8,116.

steht das Christentum ...“ (Pap VII 1 A 192). „... nur ‚des geängsteten Gewissens Kampf und Not‘ kann einem helfen, es zu wagen, es mit dem Christentum zu tun haben zu wollen“ (Pap X 1 A 133).

Die Frage heischt Lösung. Wie wird sie gelöst? Lösung erfolgt einzig und allein durch Offenbarung, die Offenbarung[26]). In der Offenbarung kommt die Urtatsache zur Verwirklichung.

---

[26]) Betreffs des Zusammenhangs zwischen Sünde und Offenbarung vgl. auch Pap V A 8 „Was die Betrachtung der Natur für das erste (humane) Gottesbewußtsein ist, das ist die Betrachtung der Offenbarung für das zweite unmittelbare Gottesbewußtsein (Sündenbewußtsein) ...“

7. Kapitel.

Die Offenbarung als die Lösung der Lebensfrage.

1. Das Problem der Offenbarung.

Kierkegaard macht den Offenbarungsbegriff zum Gegenstand einer eigenartigen philosophischen Spekulation: er gebraucht für Offenbarung einen zunächst merkwürdig anmutenden Ausdruck. Dieser Ausdruck spielt eine besondere Rolle in den „Philosophischen Brocken“: gleich zu Beginn der Ausführungen wird er deutlich herausgestellt (6, 8 ff.); er ist der Ausgangspunkt der Untersuchung; im Laufe der Gedankenentwicklung kommt er dann immer und immer wieder durch und wird in der kritischen Verhandlung über das Christentum einfach als Axiom verwertet[1]): der Ausdruck „der Augenblick“. So merkwürdig dieser Begriff auf den ersten Blick auch anmutet, — in ihm kommen die Charakteristika des Kierkegaardschen Offenbarungsbegriffs zu einer deutlichen, anschaulichen Darstellung. Zunächst hat dieser Begriff augenscheinlich etwas Schillerndes, so daß man der Meinung zuneigen möchte, er biete überhaupt keinen einheitlichen Begriff dar. Im Anfang der „Brocken“ bezeichnet er den Moment des Überganges vom Nichtsein zum Sein im einzelnen Menschen (6, 17), den Moment also der Wiedergeburt (16). Das entspricht offenbar einer Darstellung im „Begriff der Angst“, denn dort erscheint der Augenblick als Versöhnung, indem eben in diesem Akt „das Nichtseiende ins Sein gebracht wird“ (5, 80 Anm.). Im Laufe der weiteren Untersuchung in den „Brocken“ wird dann gezeigt, wie der Augenblick die Tatsache bedeutet, daß Jesus Gott und Mensch zugleich ist (6, 57). An einer anderen Stelle wird er schließlich identifiziert mit Auferstehung und Gericht (5, 87). Diesen drei Erklärungen scheint doch nun unmöglich ein und derselbe Begriffsinhalt zugrunde liegen zu können; sie können doch wohl schwerlich Ausdeutungen ein und desselben Terminus bezeichnen. Allein, eine Verbindung der scheinbar so weit auseinanderliegenden Gedankenreihen ist trotzdem vorhanden. Die Wiedergeburt setzt voraus den absoluten Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, wie er einmal im Sündenbewußtsein in seiner ganzen Tiefe sich zeigt, und wie er

[1]) Vgl. H. E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 105.

dann im „Geborenwerden" des neuen Menschen, im Erlöstwerden erlebt wird. In der Vereinigung der menschlichen und göttlichen Seite, in der Person Jesu aber wird dieser selbe Gegensatz von Zeit und Ewigkeit konkret faßbar. Auferstehung und Gericht schließlich sind Momente, da zeitliche Geschöpfe in Berührung kommen mit der Ewigkeit. Was demnach die Gedankenreihen, wie sie zunächst im „Augenblick" nebeneinander zu gehen scheinen, eint, ist die Tatsache des Zusammenstoßens von Transzendenz und Immanenz. Das Zusammentreten dieser beiden eigentlich sich gegenseitig ausschließenden Größen, die Berührung derselben (5,86), — das macht den Augenblick aus. Der Augenblick bildet den Einheitspunkt der beiden heterogenen Gegebenheiten (6,17). Er stellt damit eine widerspruchsvolle Synthese dar (5, 81): er ist ein Paradox, „etwas Zweideutiges" (86).

So hängt also der Offenbarungsbegriff an der Betonung des Gegensatzes von Transzendenz und Immanenz[3]). Es prägt sich hier das aus, was schon das „Grundgeheimnis" enthielt. Die Offenbarung stellt die Verwirklichung jenes Grundgeheimnisses dar. Und was das Verhältnis zum Sündenbegriff angeht, so kann man vielleicht sagen, daß die Offenbarung ihrem Wesen nach eben auf ihn angelegt ist.

Aber durch den Begriff „Augenblick" wird die Offenbarung noch nach einer zweiten Seite, die als solche mit jenem ersten zusammenhängt, charakterisiert. „Solange das Ewige nicht gesetzt ist, ist der Augenblick nicht da" (87). „.....der Augenblick..... ist... erfüllt vom Ewigen", er ist „die Fülle der Zeit" (6, 16)[4]). Damit aber ist gesagt, der Ton innerhalb des Nebeneinanders von Immanenz und Transzendenz, innerhalb der Paradoxie liegt auf der Transzendenz. Mit Rücksicht auf die Lösung jener Lebensfrage ist also durch diese Charakterisierung des Offenbarungsbegriffs deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Lösung gleichsam den Weg von oben nach unten einschlägt: es handelt sich um ein „Absteigen" (6, 29); dieselbe Tatsache, auf die schon recht eigentlich die Charakterisierung des Sündenbegriffs führte!

Mit dieser Betonung des Transzendenzcharakters der Offenbarung ist die Ablehnung aller noch irgendwie immanent bestimmten Religion gegeben, mag diese auch noch so viele Wahrheitsmomente in sich enthalten. Eine solche Religiosität hat Kierkegaard uns in der sog. Religiosität A gezeichnet, Religiosität A gegenüber Religiosität B, dem Christentum.

Wie stellt sich diese Religiosität A dar? Religiosität A „reflektiert" „auf das Existieren", sie hat einen Begriff von der

[2]) Vgl. 5,84.

[3]) Dadurch kennzeichnen sich die entscheidenden christlichen Kategorien gleichsam als Kategorien der Transzendenz: sie gehören in die „Sphäre der Transzendenz" (Pap VII [2]B 235, S. 145).

[4]) Vgl. auch Pap II A 437.

„Wirklichkeit der Existenz" (7, 251). Insofern weiß sie, was „Subjektivität" (242), was „Vertiefung in die Existenz" (215) bedeutet, was „Isolation des Individuums vor Gott ist" (219). Sie kennt die „Forderung der Existenz: das Zusammenstellen" (214); der „ewigen Seligkeit" tritt „der Existierende" gegenüber (215). Religiosität A sieht den „Widerspruch" (253), die Paradoxie (6, 279), die mit dem religiösen Verhältnis als einem Verhältnis „vor Gott" gegeben ist. Sie faßt diesen „Widerspruch" als „Leiden" (7, 253). Ja, vor allem, der Widerspruch kommt ihr als Schuld zum Bewußtsein (7, 209 ff.). Und zwar wird die Schuld ganz ernst genommen: es handelt sich nicht um ein komparatives Schuldbewußtsein; ein solches hat „seinen Maßstab außer sich" (215); es wird reflektiert auf „die anderen" (214 Anm.). Demgegenüber stellt eben Religiosität A den einzelnen „für sich selbst mit der Vorstellung von einer ewigen Seligkeit zusammen" (ib.). Das aber ergibt, daß Schuld als „Totalitätsbestimmung" erscheint (215 Anm.). „Die Priorität der totalen Schuld ist keine empirische Bestimmung, keine summa summarum; denn numerisch kommt niemals eine Totalitätsbestimmung zustande. Die Totalität der Schuld entsteht für das Individuum, wenn es seine Schuld, ob es auch nur eine einzige, ob es auch die unbedeutendste von allen wäre, mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zusammenstellt" (213). „Die Zusammenstellung gibt die Qualitätsbestimmung" (ib.). „Das Schuldbewußtsein ist der entscheidende Ausdruck für das existentielle Pathos im Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit" (216).

Demütigung vor Gott[5]), Ernstnehmen Gottes in seinem Gegensatz zu allem Menschlichen — das ist es, was die Religiosität A in besonderer Weise zu charakterisieren scheint. Es gilt das Absolute als Absolutes und das Relative als Relatives zu beurteilen: es ist die Aufgabe des Menschen, „existierend auszudrücken, daß er beständig die absolute Richtung gegen das absolute τελος, den absoluten Respekt (respicere) hat" (99). „... zu gleicher Zeit sich zu seinem absoluten τελος und zu dem relativen verhalten — nicht indem man sie mediiert, sondern indem man sich absolut zu seinem absoluten τελος und relativ zu dem Relativen verhält" (100). Eine paradoxe Stellung, die dem Verhältnis, in dem Ewiges und Zeitliches überhaupt zueinander stehen, ja durchaus entspricht. Zu ihrem besonderen Ausdruck kommt die Paradoxie aber im Glaubensbegriff. „Ohne Risiko kein Glaube. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit. Kann ich objektiv Gott greifen, so glaube ich nicht, aber gerade weil ich es nicht kann, deshalb muß ich glauben..." (6, 278 f.). „Ich betrachte die Natur,

---

[5]) Vgl. 7,214 Anm.

um Gott zu finden[6]), ich sehe ja auch Allmacht und Weisheit, aber ich sehe zugleich viel anderes, das ängstigt und stört. Summa summarum hiervon wird die objektive Ungewißheit, aber gerade deshalb ist die Innerlichkeit so groß, weil die Innerlichkeit die objektive Ungewißheit mit der ganzen Leidenschaft der Unendlichkeit umfaßt" (278); der Glaube ein „Wagestück" (ib.).

In der Religiosität A prägen sich die „Prinzipien" echter Religion aus. Religiosität A stimmt in wichtigen Momenten mit dem Christentum überein.

Aber zugleich zeigt sich doch die Verschiedenheit, wenn nun „das Ewige", wenn das Verhältnis der Existenz zum Ewigen fixiert wird. Es wird dann deutlich, daß in Religiosität A „das Ewige beständig" von der Existenz „verborgen" „wird" und „verborgen" stets „zur Stelle" „ist" (7, 251). Es besteht „eine beständige Möglichkeit, die Existenz hinten in die Ewigkeit zurückzuziehen" (7, 261). Es ist „eine Möglichkeit von Ausflucht, von einem Wegspringen, von einem Rückzug hinein in das Ewige dahinten" vorhanden (252). Der in dieser Religiosität Existierende „hängt mit der Seligkeit zusammen, gleichsam an dem feinsten Faden, mit Hilfe einer Möglichkeit, die beständig zugrunde geht..." (219). „Das Ewige" „umfängt den Existierenden überall" (216); „Gott ist im Grunde" (242). „Das Moment in der Zeit ist... eo ipso von dem Ewigen umschlungen. In der Zeit besinnt sich das Individuum darauf, daß es ewig ist" (253). „... das Existieren, meine Existenz ein Moment innerhalb meines ewigen Bewußtseins" (ib.). Es wird eben eine „immanent zugrunde liegende Verwandtschaft zwischen dem Zeitlichen und Ewigen" (ib.) behauptet. So herrscht in der Religiosität A ganz offenbar der Gedanke der Immanenz. Religiosität A ist eben die Religiosität der Immanenz.

Aber wird denn nicht die rein immanente Einstellung unmöglich gemacht durch die Behauptung der Totalität des Schuldbewußtseins? „... selbst die entscheidende Bestimmung des Schuldbewußtseins ist doch innerhalb der Immanenz" (251). „In der Totalität des Schuldbewußtseins behauptet sich die Existenz so stark, wie es innerhalb der Immanenz möglich ist" — „aber das Sündenbewußtsein ist der Bruch" (262). Die Qualitätsverschiedenheit, wie sie das Grundverhältnis zeigt, kommt eben nicht im Schuldbewußtsein der Religiosität A sondern erst im Sündenbewußtsein des Christentums zum Ausdruck. In der Religiosität A fällt der absolute Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz, das Konstitutiv nicht zuletzt auch des Offenbarungsgedankens, dahin. „Christentum" ist hier nichts anderes als „eine Evolution innerhalb der Totalbestimmung

[6]) Diese Worte könnten darauf führen, unter Religiosität A die revelatio generalis zu verstehen.

[7]) Vgl. auch 7,243. 240 im Zusammenhang der oben im Text genannten Stellen.

der Menschennatur“ (240). Die Religiosität A hat „nur die Menschennatur im allgemeinen zu ihrer Voraussetzung“ (241); sie „bezieht sich auf den reinen Menschen“ (261). Eben damit nun zeigt sich, daß in dieser Religiosität ein Moment enthalten ist, das man zunächst nicht in ihr vermuten konnte: das Moment des Spekulativen als der „Abstraktion“ von der „Existenz“ (251).

An manchen Stellen hat Kierkegaard den Zusammenhang von Religiosität A und Spekulation angedeutet. „Für das Denken gilt, daß das Ewige höher als alles Geschichtliche steht, da es das Zugrundeliegende ist. In der Religiosität der Immanenz gründet daher das Individuum sein Verhältnis zum Ewigen nicht auf sein Existieren in der Zeit“ (254). „Man muß der Spekulation zugeben, daß sie an der Immanenz festhält..., aber die Spekulation darf sich nicht christlich nennen. Die Religiosität A ist darum von mir niemals christlich oder Christentum genannt worden“ (243). „Die Spekulation muß... konsequent der Meinung sein, die Religiosität A stehe höher als B, da sie die der Immanenz sei...“ (240).

Das bedeutet aber nun doch nicht, daß Religiosität A mit der Spekulation gleichzusetzen wäre. „Die Religiosität A“ „ist“ „nicht die Spekulation...“ (250). Zwischen beiden besteht ein nicht zu verkennender Unterschied. Im Gegensatz zur Spekulation „reflektiert“ nämlich Religiosität A „auf das Existieren“ (251). Und doch ist damit die Verwandtschaft zwischen den beiden keineswegs geleugnet: „Die Religiosität A“ „ist“ „nicht die Spekulation, aber doch spekulativ“ (251). Man kann vielleicht sagen: die Gefahr, in der die Religiosität A schwebt, ist das Versinken in die reine Spekulation[8]), in eine rein spekulativ eingestellte sogenannte Religion, und das, weil sie sich nicht völlig von aller Spekulation getrennt hat.

Wie sieht diese spekulative Religion aus? Zunächst, was will überhaupt die Spekulation als solche? Ihr Hauptziel ist es, die einzelnen Gegebenheiten der rauhen Wirklichkeit einzuordnen in die wunderschön zueinander passenden Paragraphen eines Systems; sie will eben zu einem einheitlichen Begriff gelangen. Das Leben mit seinen Widersprüchen wird so gewaltsam um „Gedankenbestimmungen“ willen (6, 242 ff.)[9]) harmonisiert. Die Tatsächlichkeit der Wirklichkeit wird in eine „Einbildung“ verwandelt (S. V. VIII, 76). Die Spannungen, die nun einmal im Leben enthalten sind, werden „abgemattet“ (73). So ist das Ende aller spekulativen Arbeit eine große „Nivellierung“ des Lebens (79): man steht lediglich vor einem relativierten Einerlei (7, 15): eben vor dem System!

[8]) Wenn unter Religiosität A die nur mit der revelatio generalis rechnende Anschauung zu verstehen ist (s. o. Anm. 6), dann wären hier etwa die Gefahren einer spekulativen Naturphilosophie angedeutet.

[9]) Vgl. 7,2.

Allein, endgültig wird diese Nivellierung, diese Uniformierung nie erreicht; die Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit stellt eben immer wieder vor neue, vor ungeahnte Möglichkeiten (18). Der Prozeß des Gleichmachens muß in jedem Augenblick fortgeführt werden. Obwohl die Spekulation im „systematischen Resultat" das eigentliche Ziel ihrer Arbeit hat, wird das System doch niemals ganz fertig (6, 192). Jedes gewonnene „Endergebnis" ist letztlich nichts anderes als eine Etappe auf dem Wege zum unendlich fernen Ziel. Man spielt vielleicht Gedanken wider Gedanken aus in munterem Hin und Her (7, 9), aber das sind ja doch gleichsam nur Wellen auf dem unendlichen Meere, das man nie ganz überschaut. Der „Spekulant" treibt nur ein Spiel mit der Wirklichkeit; er ist gleichgültig ihr gegenüber (212); er übersieht vollständig die Realität derselben.

Diese Tatsache hängt zusammen mit der Ignorierung des eigenen Selbst, der Wirklichkeit des Ich. Der spekulative Philosoph hat das Höchste erreicht, was er erreichen kann, wenn er selber als winzige Monade, als bedeutungsloses Etwas im großen Meere des Systems, im Strome der logischen Deduktion verschwindet (6, 150)[10]). Jene Ignorierung der Wirklichkeit hat ihren Grund in der Ignorierung des Ichs. Wer ein Gedankensystem sich aufbauen will, der muß es verstehen, sich das „Ganze" zu vergegenwärtigen, die Fragen kühl abwägend zu überlegen; er ist eben nicht innerlichst beteiligt an dieser seiner Geistesarbeit, nicht persönlich interessiert; er ist — objektiv-neutral. Und was ist das anders als eine Verleugnung des Eigenwertes der Persönlichkeit, Verleugnung der Existenz?!

Kommt nun die Spekulation zur Anwendung auf das religiöse Verhältnis, so ist ohne weiteres deutlich, daß es hier in besonderer Weise ein Mittel der Verflüchtigung darstellt. Religion, Christentum ist dann nichts weiter als eine gelehrte Frage, ein „Problem" (S. V. VIII, 74). Der Mensch ist ja der uninteressierte Dritte, der kühle Rechner, der seine Betrachtungen anstellt über das Verhältnis eines „Königs" zu einem „Untertanen" (ib.). Ein solcher Mensch muß ganz vergessen, daß er selber ein Verhältnis zu Gott haben soll; er macht es sich unmöglich eben durch seine objektive Spekulation (6, 224). Weiterhin bringt ein solcher Mensch es sogar fertig, sich und das Dasein sub specie aeterni anzuschauen. Er denkt vom Standpunkt Gottes, von der Transzendenz aus, er denkt theozentrisch. Das ganze Zeitalter kann man mit einem Worte als das theozentrische charakterisieren, eben weil die religiöse Spekulation ihm das Gepräge gibt (6, 114). Während man nun so theozentrisch spekuliert (vgl. auch 4, 149), wird konse-

[10]) Vgl. 7,15 u. Pap VII²B 235, S. 213.

quenterweise Religion zum Pantheismus (6, 206)[11]). Dieser stellt die Verflüchtigung κατ' ἐξοχήν dar, indem hier die vox populi und die vox dei verwechselt wird (10, 97): die Transzendenz wird zu einem Teil der Immanenz, selbst zur Immanenz oder, wenn man will, auch umgekehrt.

Betonung der Immanenz, Verflüchtigung des Abstandes zwischen Immanenz und Transzendenz — bei der Religiosität A findet es sich in gleicher Weise wie in der „Spekulation". Nur ist, so könnte man vielleicht sagen, die „Spekulation" konsequenter als die Religiosität A: sie läßt den Verflüchtigungsprozeß auch auf das Ich sich ausdehnen: der Gedanke der Existenz fällt dahin. Und doch führt hinwiederum die Spekulation gleichsam über sich selber hinaus: eben zur Betonung der Existenz. Die Existenz wird geradezu von der Spekulation gefordert, denn eine einfache Überlegung sagt schon, daß ohne ein δος μοι που στω die Spekulation unmöglich ist: man muß doch einmal anfangen zu spekulieren[12]). Dazu aber bedarf es eines Entschlusses des sich seines Selbst bewußten Ich. Damit ist eine μεταβασις εις αλλο γενος erfolgt (6, 198); der zum Spekulieren notwendige neue Ausgangspunkt ist gewonnen (vgl. 7, 33); der Faden der Spekulation hat seinen Knoten erhalten (8, 90). Die Spekulation selbst führt hinaus aus dem „Gefängnis" der Reflexion (S. V. VIII, 76), und indem sie aufmerksam macht auf die Wirklichkeit des persönlichen Lebens, auf den Existenzgedanken, weist sie eben damit auf ein Moment hin, das die Religiosität A betonen möchte. Wir merken wieder, wie „Spekulation" und Religiosität A aufeinander angelegt sind.

Religiosität A ist nicht christliche Religion. Vom christlichen Standpunkt aus ist sie abzulehnen. Aber nichtsdestoweniger hat sie gerade im Zusammenhang mit dem Christentum ihre unveräußerliche Bedeutung. Es verhält sich mit der Beziehung der Religiosität A zur christlichen Offenbarung als der Lösung der „Lebensfrage" ebenso, wie mit der Beziehung der „Stadien" zur Urtatsache, die als solche die Lebensfrage in sich befaßt. Wie das Problem der „Stadien" die Urtatsache darstellt, so ist das Problem von Religiosität A die Religiosität B. Wie die „Stadien" die Entrollung der Lebensfrage bedeuten, wie die sich entrollende Lebensfrage auf die Lösung in der existentiellen Urtatsache hinweist, so deutet entsprechend Religiosität A ihrem Wesen nach auf die Verwirklichung des Urgeheimnisses in der christlichen Offenbarung hin. Religiosität B steht in Gegensatz zu Religiosität A, und doch baut sich wiederum Religiosität B auf Religiosität A auf. Wir erinnern uns an die Wahrheitsmomente, die Religiosität B eignen: Ernstnehmen des Gottesgedankens, Demütigung vor Gott,

[11]) Man merkt, daß offenbar die hier abgelehnte rein spekulative Religiosität die Religionsphilosophie Hegels ist.

[12]) Vgl. o. S. 80.

Wertung der „Existenz", Erkenntnis des qualitativen Unterschiedes, Anerkennung der Paradoxie. Religiosität A ist der „terminus a quo" für die Religiosität B (7, 240). „Die Religiosität A muß erst im Individuum zur Stelle sein, ehe davon die Rede sein kann, daß es auf das dialektische B aufmerksam werde" (238). Es ist so: Religiosität A wird gleichsam in die Religiosität B „aufgehoben", ist in ihr aufgehoben, kommt damit hier zur Vollendung[13]). „... jeder Rest von ursprünglicher Immanenz" ist „vernichtet" (252), ein völliger „Bruch mit der Immanenz" tritt ein (251). Das Individuum befindet sich „im Äußersten der Existenz" (252). „Der Gegensatz zwischen der Existenz und dem Ewigen" ist „absolut" (251). Hatten wir in der Religiosität A lediglich eine „Dialektik nach innen", jetzt tritt das Dialektische zugespitzt noch einmal auf, und zwar „an zweiter Stelle (secundo loco)" (238): „In der Religiosität A gibt es keinen geschichtlichen Ausgangspunkt" (253). Eben der aber steht im Zentrum der Religiosität B. Bei aller Wahrung des Subjektivitätsgedankens muß die existentielle Objektivität der Offenbarung in dem ganzen Umfang ihrer Paradoxie betont werden, damit aber gerade das, was im Grundverhältnis angelegt, bereits enthalten war, indem hier eben die Subjektivität des Menschen der Objektivität Gottes paradox gegenübergestellt ist. Die Paradoxie ist auf die Spitze getrieben. Religiosität B ist „das Paradoxreligiöse" (251 u. ö.) in des Wortes eigenster Bedeutung. Der Mensch erfährt in seiner Sündennot die Hilfe von „der" Offenbarung, der Offenbarung, die aus der Transzendenz in die Immanenz eingeht, dem — „Augenblick", dem „bestimmten Etwas, das die ewige Seligkeit näher bestimmt" (238), dem „Ewigen in der Zeit" (251), „Gott in der Zeit".

2. Die Wirklichkeit der Offenbarung in der Person Jesu.

Das Christusbild Kierkegaards ist schon durch die Deutung der Offenbarung als „Augenblick" seiner Grundstruktur nach charakterisiert. In der Person Jesu als „dem" Augenblick verbinden sich Zeit und Ewigkeit

---

[13]) Es liegt also in der Natur der Sache, wenn Zitate, die zunächst für die Religiosität A gelten, zur Charakteristik der Religiosität B verwendet werden. Maßstab ist das „Grundverhältnis". Dieses kommt natürlich auch in Religiosität A zum Vorschein, ebenso wie es den „Stadien" „zu Grunde" liegt. Aber es wird hier jedesmal verkürzt. — Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Verhältnis, in dem Religiosität A zu Religiosität B steht, ergeben, können meines Erachtens am besten gelöst werden, wenn eben jenes Grundverhältnis angenommen wird. Gerade die Untersuchungen Geismars über das Verhältnis der beiden Religiositäten scheinen mir auf die Notwendigkeit jener Annahme hinzuweisen. Wer von einer religiösen Entwicklung K.s spricht, wird irgendwie, wenn anders er die Stetigkeit derselben wahren will, auf jene Voraussetzung geführt werden. Vielleicht ist aber G. in der Gefahr, Religiosität A und Grundverhältnis miteinander zu verwechseln. Dieser Fehler ist deutlich bei A. Gilg, S. K. 1926, S. 162ff.

konkret miteinander: Christus Gott und Mensch zugleich[14]). Damit aber ist gesagt: Kierkegaard bejaht den Wesensgehalt der orthodoxen Auffassung von Christus; er schließt sich der Anschauung, wie sie im Dogma niedergelegt ist, an: Betonung der Offenbarung als des Augenblicks bedeutet Bejahung des Dogmas. Auf diese Weise nimmt Kierkegaard fraglos eine Tendenz auf, die der seine Zeit beherrschenden „Theologie" eignete, indem es dieser nicht zuletzt auf eine neue Würdigung des Dogmas ankam. Aber eben die Verbindung, die die dogmatische Theologie so mit der Hegelschen Philosophie eingehen konnte, zeigte ihm doch vor allem die Gefahr, der eine „dogmatische" Theologie ausgesetzt ist und machte daher im Gegensatz zu jener Einstellung das Mittel deutlich, in der die Sicherung gegen die Verflüchtigung des dogmatischen Gehaltes gegeben war: der „Augenblick" und damit letzten Endes das Erleben des Grundgeheimnisses mußte auch hier richtunggebend sein.

Die Hegelsche „Aneignung" des christologischen Dogmas offenbarte, wie gerade dieses Dogma in besonderer Weise zur Spekulation anleitet. Der Gottmensch die „Einheit von Gott und Mensch" (9, 70)[15]). Eben das aber heißt: in Christus kommt der Gedanke von der Verwandtschaft des Menschengeschlechts mit Gott zu einer konkreten, anschaulichen Darstellung. Das Dogma von der Gottmenschheit Christi ist die Darstellung einer allgemeinen Idee und eben damit der Gegenstand einer spekulativen Theologie. Auf diese Weise wird das Dogma das Mittel, das Mysterium der Person Jesu dem Verständnis näherzubringen (32). Einem jeden, der die Möglichkeit metaphysischer Spekulation anerkennt, kann man die Gottessohnschaft Jesu „beweisen" (Pap. I A 53). Das Dogma ist Idealisierung und damit Rationalisierung.

Die Gefahr, die sich so für die „dogmatische" Theologie eröffnet, wird aber noch deutlicher, wenn man sich die Tatsache vergegenwärtigt, daß diese Idealisierung und Rationalisierung nur dadurch möglich ist, daß „die Gleichheit zwischen Gott und Mensch" (8, 119) angenommen wird, denn das heißt nichts anderes, als daß an einem entscheidenden Punkte der Pantheismus, „die greulichste aller Gotteslästerungen", in die christliche Religion eingeführt wird (8, 114f.). Auflösung des Dogmas: Auflösung des Christentums! Offenbar: nicht Rationalismus, sondern Irrationalismus, nicht auf harmonisierende, pantheistische Einheit bedachte metaphysische Spekulation, sondern Anerkennung der Lebenswirklichkeit in der Verschiedenheit ihrer Gegebenheiten! Das Wesen des christologischen Dogmas besteht in der Zusammensetzung (9, 70) zweier heterogener, in ihrem Gegensatz durch nichts zu überbrückender Gegebenheiten, Wirklichkeiten innerhalb einer und derselben Person. Die Verschiedenheit der Qualitäten, die das Urgeheimnis subjektiv erleben läßt, ist eben auch objektiv entscheidend.

[14]) S. o. S. 184.
[15]) Vgl. 9, 110.

Wendet sich Kierkegaard so gegen den philosophisch-spekulativen Beweis der Gottheit Christi, auf dieselbe Art wendet er sich auch gegen den vom Idealismus in diesem Zusammenhang verwendeten geschichtsphilosophischen Beweis. „Ist es nun nicht 1800 Jahre her, daß Christus lebte, ist nicht sein Name verkündigt und geglaubt über die ganze Welt, hat nicht seine Lehre (das Christentum) die Gestalt der Welt verändert, siegreich alle Verhältnisse durchdrungen[16]: und hat denn so die Geschichte nicht hinlänglich, ja mehr als hinlänglich erwiesen, was er war, daß er — Gott war?“ (9, 21).

Dieser Beweis enthält in sich einen geschichtsphilosophischen Satz. Offenbar wird hier ein Schluß gezogen von der Größe der geschichtlichen Wirkung auf die Größe der Ursache[17]); man sagt, es gibt Wirkungen, die so groß sind, daß sie unmöglich auf eine menschliche Ursache zurückzuführen sind, daß ihnen vielmehr einzig und allein nur ein göttliches Leben zugrunde liegen kann. Dieser Satz läßt unmittelbar eine Frage aufkommen. Da es sich um eine geschichtliche Wirkung handelt, so muß es doch offenbar so sein, daß die Wirkung um so größer ist, je mehr sich die Ursache zeitlich und räumlich auswirken kann. Eben damit aber entsteht die Frage, wann denn die Wirkung so groß ist, daß sie nur erklärt werden kann durch die Annahme einer göttlichen Ursache. Jetzt nach 1800 Jahren ist das vielleicht der Fall (9, 22); es muß aber Zeiten gegeben haben, da jener Beweis nicht möglich war: mithin Allgemeingültigkeit darf dieser jedenfalls nicht beanspruchen.

Weiterhin aber bringt er eine Konsequenz mit sich, die eine contradictio in adjecto darstellt, denn nach ihm müßte ja doch die Wahrheit im letzten Augenblick wahrer sein als im ersten (Pap. VII² B 235, S. 74). Der Beweis ist in sich selber brüchig.

Aber ist denn jener geschichtsphilosophische Satz an sich überhaupt richtig? Muß wirklich eine „übergroße Wirkung“ ihren Grund in einer göttlichen Ursache haben? Kann nicht eine „übergroße“ Wirkung zurückgeführt werden auf einen „übergroßen“ Menschen (9, 22)? Man muß sagen: der Beweis hat keine unbedingte Notwendigkeit und Stringenz. Das wird noch deutlicher, wenn man die Tatsache bedenkt, daß oft selbst eine Unwahrheit „kräftige“ „Konsequenzen“ gehabt hat (6, 89). Unter Umständen kann also jener Beweis das Gegenteil von dem beweisen, was er eigentlich beweisen will.

Und dann vergegenwärtige man sich das Prinzip, das jenem geschichtsphilosophischen Satz zugrunde liegt! Es wird vorausgesetzt, daß die Folgen des Lebens Jesu eigentlich wichtiger sind als sein Leben (9, 25). Damit aber wird auf Christus ein Satz angewandt, der gewonnen ist auf Grund historischer Beobachtung, auf Grund von

[16]) Schon auf den ersten Blättern seiner Tagebücher hat K. sich darüber Gedanken gemacht, vgl. Pap I A 50.

[17]) K. Heim würde in diesem Zusammenhang auf Martin Kähler hinweisen; vgl. Heim, Leitfaden d. Dogmatik ¹I, 1912, S. 11.

Beobachtungen, die man bei anderen geschichtlichen Persönlichkeiten gemacht hat: Christus wird damit in eine Linie gestellt mit anderen Menschen. Christus ist nicht analogielos; er kann also nicht der Absolute, nicht Gott sein, und wollte man nicht gerade das beweisen?

Es ist nach alledem so: der Beweis tut das Gegenteil von dem dar, was er eigentlich beweisen will; er führt sich letzten Endes selber ad absurdum, und das, indem er zeigt, daß Christus ein Mensch gewesen ist wie wir. Und so ist der Beweis geradezu eine Gotteslästerung, eine Blasphemie (24). Daß aber diejenigen, die mit diesen Beweisen arbeiten, gar kein Gefühl dafür haben, daß sie ja tatsächlich — entgegen ihrem Endzweck — die Gottheit Christi überhaupt nicht erwiesen haben, das ist nur so zu erklären, daß ihnen eben eine innere Verwandtschaft zu bestehen scheint zwischen „Gottheit und Menschheit". So liegt dem Ganzen versteckt die Tatsache einer Nivellierung der Qualitäten zugrunde; der historische Beweis tritt in Verbindung mit dem spekulativen, weist auf diesen zurück, muß ihn zu Hilfe nehmen.

Umso mehr sieht Kierkegaard von seiner religiösen Grundstellung aus sich genötigt, die Heterogenität der beiden Bestimmungen des Wesens Christi zur Geltung zu bringen. „... der Gottmensch ... die Einheit vom Gottsein und einem einzelnen Menschen in historisch wirklicher Situation (110)[18]), „... ein einzelner Mensch", der „von sich sagt, er sei Gott" (21)[19]). Gott ist „die bestimmte historische Persönlichkeit" geworden, die „vor 1800 Jahren" gelebt hat (18), und derselbe, der er damals war, ist er auch heute noch, und wird er sein bei seiner Wiederkunft. Kierkegaard ist bezüglich seiner grundsätzlichen Stellung zur Person Jesu derselben Meinung wie das Dogma. Er verwirft nur jeden Versuch, das Dogma der Vernunft irgendwie zugänglich zu machen, sei es, daß man es zu fassen sucht durch eine metaphysische Spekulation, sei es, daß man auf Grund eines geschichtsphilosophischen Satzes die Wahrheit desselben zu erhärten bestrebt ist. Um der damit gegebenen Verflüchtigung zu entgehen, stellt Kierkegaard den Wesensgehalt des Dogmas dar in der ihm ja auch tatsächlich am meisten entsprechenden Form des Paradoxes; statt im „Plattdeutsch der Spekulation", will er in der „Gottessprache des Paradoxes" reden (Pap. VII² B 235, S. 78). Das Paradoxe bildet ihm die Sicherung gegen die spekulativ- und historisch-rationalisierende Auffassung des Dogmas.

Die Paradoxie kommt aber natürlich nur dann wirklich zur Darstellung, wenn sowohl die göttliche als auch die menschliche Seite im Wesen Jesu in gleicher Weise betont wird. Wenn man sagt: Christus ist Gott, dann darf man die Tatsache nicht übersehen, daß dieser Gott uns doch als Mensch erscheint. „Christi Auftreten ist und bleibt doch ein Paradox. Im Verhältnis zu seiner Mitwelt lag es darin, daß er dieser bestimmte einzelne Mensch, der aussah wie andere Menschen, redete wie diese, Sitte und Brauch folgte, daß er Gottes Sohn war.

[18]) Vgl. 9, 20.
[19]) Vgl. 9, 32.

Für jede spätere Zeit ist das Paradox ein anderes; denn da es ihn nicht mit leiblichen Augen sieht, ist es leichter, sich ihn als Gottes Sohn vorzustellen, aber nun kommt das Anstößige, daß er in dem Gedankengang eines bestimmten Zeitalters redete ...." (Pap. IV A 47). „Wenn Christus bloß ein Mensch gewesen wäre, dann hätte offenbar Petrus ihn nicht verleugnet; dazu war Petrus zu tief und redlich. Aber während die Pfarrer im allgemeinen umgekehrt faseln und sagen, daß es doppelt unverantwortlich von Petrus war, weil Christus Gott war, so muß man sagen: nein, das ist es gerade, was Petrus erklärt. Hätte er bloß Christus für einen Menschen angesehen, so könnte er wohl den Gedanken ausgehalten haben, daß er so behandelt werden sollte, und Petrus hätte nicht sich selbst vergessen, sondern wäre ihm treu geblieben. Aber dieses gleichsam Wahnsinnige, daß Christus Gott ist, daß er es in seiner Macht hat, welchen Augenblick er will, Legionen Engel herbeizurufen: das ist es, was Petrus gänzlich überwältigt. Wie man vor Schrecken die Sprache verlieren kann, so stehen für Petrus alle Begriffe still, und in diesem gleichsam apoplektischen Zustand verleugnet er ihn" (Pap. VIII¹ A 370). Dieser einzelne Mensch ist Gott: in diesem Satz faßt sich die Christologie Kierkegaards zusammen. Das wird noch deutlicher, wenn man das Christusbild Kierkegaards im einzelnen betrachtet.

Christus lebte als wirklicher Mensch in der Wirklichkeit (9, 3)[20]. Gern verweilt Kierkegaard bei der Geburtsgeschichte: den Stall und die Krippe erwähnt er besonders oft[21]. Der Vater Jesu ein Zimmermann (9, 36)[22], verwandt mit anderen schlichten Leuten der untersten Volksklasse. Fürwahr: der Weihnachtsbaum paßt nicht hinein „in dieses Bild der Wirklichkeit" (33)[23]. Durch dieses Zeichen würde gerade die herbe Tatsächlichkeit phantastisch verwischt werden, genau wie das etwa geschieht durch das Märchen von der heiligen Familie (11, 140). Diese Familie war vielmehr zeitlebens eine verachtete (ib.). „Er (Christus) wurde als uneheliches Kind geboren" (9, 150)[24]. Josef wäre voll und ganz berechtigt gewesen, Maria in der Stille zu verlassen; indem er es ablehnte, so zu handeln, erwies er ihr eine Wohltat[25]. So war Jesus schon durch seine Geburt ein aus der menschlichen Gesellschaft Ausgestoßener (11, 137)[26]: ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister (ib.); selbst kein Vaterland hatte er; man

[20] Vgl. 9, 121. 32. 33ff. u. s. w.
[21] Pap. X² A 38; E. P. 1851, 48; 11, 46. 137; S. V. XI, 253.
[22] Vgl. 9, 89.
[23] Immer wieder wendet sich K. gegen die „Sentimentalität" des Weihnachtsfestes; er spricht von „Heidentum" und „Mythologie" und weist besonders auf die Tatsache hin, daß das Fest erst im 4. Jahrhundert sich findet. Vgl. E. P. VII¹ A 161; VIII¹ A 470; IX A 460. 472; X² A 305; Pap. 1851, 17.
[24] Vgl. 11, 137; S. V. X, 47; s. auch E. P. IX A 12: „Maria, ... von den andern Mädchen gemieden, als ein leichtfertiges Frauenzimmer betrachtet, von ihrem Manne beargwöhnt. . .".
[25] Vgl. auch Pap VIII¹ A 332.
[26] S. ebenso 9, 150. 49.

stellte ihm nach (46); die Seinen mußten mit ihm fliehen (140). Nie hat er einen festen Wohnsitz, nie eine eigentliche Herberge (!); nichts hatte er besessen (141). Er führt eben ein Leben in Armut und Niedrigkeit. Ein Wort des Neuen Testamentes bezeichnet dieses Leben seinem Wesen nach nur allzu deutlich, und Kierkegaard zitiert es darum auch fast immer, wenn er kurz Jesu Leben charakterisieren will, es ist das Wort: „Er hatte nicht, da er sein Haupt hinlegte" (9, 36)[27]). Während der ersten Zeit seines öffentlichen Wirkens zwar erregte er wohl die Aufmerksamkeit der Leute durch seine Wunder und Reden: man ist neugierig, ihn zu sehen (48), man ist erstaunt und überrascht (37), daß man ihn geradezu vergöttert (51), wenn auch die Mächtigen bestrebt sind, ihm Schlingen zu legen (ib.); es sah so aus, als solle sein Leben ein Leben der Herrlichkeit werden (151): man wollte ihn zum König krönen. Allein, bald zieht das Volk sich von ihm zurück als einem Toren, einem Schwärmer, einem Verrückten (48): zu dem „ersten Abschnitt seines Lebens" fügt sich „der andere Abschnitt"[28]). Man achtet darauf, in welcher Gesellschaft er sich bewegt: Zöllner und Sünder, Angehörige der niedrigsten Volksklasse (49). Und seine Jünger? Unwissende Menschen. Die ihm am nächsten standen: Fischer, Schneider und Handschuhmacher (50). Täglich hatte er Kränkungen und Mißhandlungen auszuhalten (167). Und dann schließlich das Ende seines Lebens! Ein Jünger verrät ihn (11, 153)[29]). Die übrigen verlassen ihn in der Not (ib.)[30]); der treuste verleugnet ihn. Er wird „verhöhnt, verspottet, angespien" (ib.)[31]), gegeißelt, mißhandelt, gekreuzigt (S. V. XI, 254) wie ein Verbrecher (X, 47); selbst Gott verläßt ihn (XI, 254)[32]). Seine Lebensgeschichte ist Leidensgeschichte (6, 30)[33]). Es steht hier kein Idealmensch vor uns, als welchen eine sogenannte christliche Theologie Christus gern betrachtet; er ist vielmehr der, auf den das Jesaias-Wort in ganz besonderer Weise Anwendung finden kann: „Er hatte keine Gestalt, noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte" (9, 61)[34]).

Und doch ist gerade dieser leidende Mensch keine gewöhnliche historische Persönlichkeit (Pap. X[1] A 132); er ist mehr als Individuum (5, 33). Er ist „Gottes eingeborener Sohn, unser Herr, der von Ewig-

---

[27]) Vgl. 9, 234; 6, 29; 11, 47. 144; S. V. X, 88; XI, 253; Pap IV A 62; X[1] A 49.
[28]) Vgl. 9, 35ff bezw. 48ff.
[29]) Vgl. 11, 51f.
[30]) Vgl. 11, 45.
[31]) Vgl. 11, 45; E. P. VIII[1] A 477.
[32]) Vgl. 9, 116; 11, 155. 52. Vgl. auch Pap. IX A 29: „Da nun vor ungefähr 1800 Jahren das Volk rief: kreuzige, kreuzige, da war dieses Volkes Ruf Gottes Ruf (vox populi, vox dei); denn der Ruf, den man just gleichzeitig hörte: ‚Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist' — das war nicht Gottes Ruf". S. schon Pap II A 97 (1837!).
[33]) Vgl. 9, 150.
[34]) Vgl. 7, 277.

keit bei Gott war[35]), Gott war[36]), zur Welt kam, dann zum Himmel auffuhr[37]), wo er nun zur Rechten des Vaters sitzt, mit der Herrlichkeit verklärt, die er hatte, ehe die Welt war. Er ist Der, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist[38]); Der, in dessen Namen sich alle Kniee beugen sollen derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, Der, von dessen Lob und Preis die Ewigkeit widerhallt und ewig widerhallen wird; Der, der in der Wolke wiederkommen wird[39]), von allen seinen heiligen Engeln umgeben[40]), um die Welt zu richten[41]) und die zu retten, die im Glauben auf seine herrliche Offenbarung gewartet haben" (9, 149 f.). Er ist der Mensch, der ohne Sünde ist (5, 33)[42]), er ist der Erretter und Erlöser des Menschengeschlechts (9, 3). Als Gott ist er allmächtig, hat er doch z. B. 5000 Menschen mit fünf Broten und zwei Fischen gesättigt (9, 66). Er hat unbedingte Autorität (Pap. VII² B 325, S. 147). Deshalb muß man sich ihm in allem beugen, ihm gehorchen (S. 149). Wenn er eine Aussage macht, so ist sie damit als eine Wahrheit bestimmt, an der nicht zu deuteln ist (S. 148); er ist die Wahrheit, er verkörpert sie (9, 182)[43]). Der Mensch darf ihn nicht „meinen Bruder" nennen; Christus ist nicht „unser Kamerad" (8, 123)[44]).

Daß Christus nun aber Gott ist, das ist für die Menschen nicht so ohne weiteres offenbar, und das deshalb, weil er eben Knechtsgestalt angenommen hat (6, 29)[45]). In all seiner Göttlichkeit war er ganz menschlich (9,68). In diesem Zusammenhang wendet Kierkegaard auf Christus den Begriff der Unkenntlichkeit, des Inkognitos an (112 ff.)[46]). Christus hat von Ewigkeit her freiwillig beschlossen, inkognito zu sein (115 f.)[47]). Aber er besaß durchaus die Macht, das Inkognito aufzugeben[48]); darin bestand die Möglichkeit der Versuchung, und nicht nur der Satan, auch das Volk, auch die Jünger versuchten

---

[35]) S. S. V. X, 88.
[36]) Vgl. 6, 29.
[37]) Vgl. 9, 159; 11, 45.
[38]) S. auch Pap VII² B 235, S. 147.
[39]) Vgl. 9, 3.
[40]) S. auch Pap III A 84.
[41]) Vgl. E.P. 1854, 74.
[42]) Vgl. Pap IX A 266.
[43]) Vgl. 10, 115.
[44]) Wir merken, wie die Gottesvorstellung K.s sich in seiner Christusvorstellung wiederholt (S. o. S. 141).
[45]) Vgl. 6, 51 ff.
[46]) Pap IX A 227 rechnet K. den Gedanken des Inkognitos zu seinen wichtigsten Gedanken; außerdem nennt er in diesem Zusammenhang Gleichzeitigkeit, indirekte Mitteilung und die Behauptung, Christi Leben sei wichtiger als die Wirkung (s. o. S. 193). Der „Verborgenheitsgedanke" spielt auch in der Christologie Luthers eine wichtige Rolle; vgl. dazu T. Bohlin, Gudstro och Kristustro hos Luther 1927, S. 244 ff. und F. Blanke, Der verborgene Gott bei Luther 1928, S. 11 ff.
[47]) Vgl. 9, 118. 159.
[48]) S. 11, 47.

ihn (11,47 ff.)[49]. Jesu ganzes Bestreben aber war es, dieses sein Inkognito zu bewahren. Das bedeutete für ihn Selbstverleugnung (9, 116)[50], aber enthält auch zugleich den Grund für sein tiefstes Leiden (9, 116). Vor allem hätte er die Menschen nicht an seinem Tode brauchen schuldig werden lassen, wenn er sich unmittelbar als Gott dargestellt hätte; mußte nicht das, daß er nicht durfte, wozu die Liebe ihn trieb, ihm tiefstes Leiden verursachen (6, 30 ff.)? Trotzdem hält er sein Inkognito fest[51], er hält es sogar so fest, daß er vollständig in die Macht desselben gerät (9, 118). Diese Tatsache zeigt die besondere Bedeutung jenes Begriffes: der Begriff vergegenwärtigt ohne weiteres den inneren Zusammenhang, der zwischen den beiden Wesensbestimmungen der Person Jesu besteht. Zugleich aber macht Kierkegaard durch dessen Einführung klar, daß er besonderen Nachdruck gelegt wissen will auf Jesu Niedrigkeit, Jesu Hoheit in der Niedrigkeit (9, 137). Jesus ist Gott, aber alles, was wir von ihm als solchem wissen, wissen wir aus der Zeit, da er als Mensch hier auf der Erde wandelte (9, 19)[52]. Das ist das für die Christus-Darstellung Kierkegaards Charakteristische: Kierkegaard legt besonderen Wert auf den Jesus der Geschichte, den Jesus also der Evangelien. Er macht es Luther zum Vorwurf, daß er Christus durch Paulus kritisiert habe. Dadurch sei eine ungeheure Verwirrung entstanden, und er sieht nicht zuletzt auch im Interesse des gesamten Protestantismus seine Aufgabe darin, diese Verwirrung wiedergutzumachen: Betonung des geschichtlichen Christus (S. V. XIV, 351 Anm.), und zwar in der Paradoxie seiner Erscheinung, des Menschen, der Gott ist.

Aber nun ist es doch nicht so, als habe Kierkegaard bei der Ausprägung, die er dem christologischen Dogma gibt, lediglich die Paradoxie Gott — Mensch betont, als habe er nur auf das Wider-, das Nebeneinander jener beiden unvereinbaren Gegebenheiten reflektiert. Er ist sich vielmehr deutlich dessen bewußt gewesen, daß es sich ursprünglich hier um ein lebendiges Ineinander handelt: der Mensch, der Gott ist! „Christus ist in jedem Augenblick ebenso sehr Gott wie Mensch — wie im Meer der Himmel ebenso tief erscheint, als er hoch über ihm ist“ (Pap II A 595). „Christus ist Gottes rechte Hand“ (Pap VIII[1] A 377)[53]. Kierkegaard hat sich Gedanken darüber gemacht, ob das Paradox, wie er es in der Person Jesu beobachtete, auch wirklich paradox genug, er hat sich gefragt, ob nicht eine Verschärfung der Paradoxie möglich sei. Er unterscheidet dabei das metaphysische oder religiöse und das ethische Paradox. Ersteres besteht darin, daß „Gottes

---

[49]) Vgl. 6, 30f.
[50]) S. auch 6, 30.
[51]) Selbst der Satan vermochte das Inkognito nicht zu durchschauen, vgl. Pap IX A 151.
[52]) Vgl. 9, 144.
[53]) Vgl. Pap IX A 101, wo die Kommensurabilität des Göttlichen für das Menschliche bezüglich der Person Christi behauptet wird.

Sohn Mensch wurde" und nun in seinem Menschenleben in einem fortwährenden polemischen Verhältnis zu dem Dasein, „den konkret-ethischen Momenten der Wirklichkeit" stand, wie das ja auch tatsächlich bei der Person Jesu der Fall war. „Das höchste ethische Paradox" aber „würde sein, wenn Gottes Sohn in die ganze Wirklichkeit einginge, sich unter ihre ganze Kleinlichkeit beugte". „Hier erscheinen die allerschwierigsten Probleme... ...Gott helfe dem armen Kopf, der mit der Art Zweifel zu tun hat" (Pap IV A 62). In einer späteren Tagebuchaufzeichnung desselben Jahres (1843) hat er dann eine solche Verschärfung der Paradoxie abgelehnt. Bezeichnend ist die Begründung der Ablehnung. Beim ethischen oder, wie er hier sagt, absoluten Paradox, „wäre Gott der größte Ironiker gewesen, nicht Gott und des Menschen Vater" (Pap IV A 103). Es ist mithin so: die Paradoxie darf nicht in der Weise verschärft werden, daß die Heilsabsicht, die Gott mit den Menschen hat, in Gefahr kommt. Das Inkognito darf nicht jede Möglichkeit, „Gottes rechte Hand" zu erkennen, ausschließen. Die eine Seite des Paradoxes muß unmittelbar auf die andere hindeuten; es kann sich letzten Endes nur um ein Ineinander handeln[54]). Und das, weil das Paradox ganz offenbar im Dienste des religiös-ethischen Gedankens steht. „Er kommt zu uns in demütiger Niedrigkeit, um uns nicht durch seine Herrlichkeit zu erschrecken; aber er kommt zugleich in himmlicher Herrlichkeit als der, in dessen Namen sich beugen sollen alle Kniee sowohl im Himmel als auf Erden", er, in dem uns „in des Kampfes Hitze Gottes Gnade überschatten soll" (Pap II A 577). Nicht „absolutes" sondern „göttliches" Paradox (Pap IV A 103)! Dazu gibt es Stellen, an denen die Paradoxie weniger in dem Widereinander jener beiden Wesensbestimmungen der Person Christi erblickt wird, als vielmehr in der Tatsache, daß der große erhabene Gott sich zu uns geringen Menschen herniederneigt. „Je mehr ein Mensch über einen anderen, den er liebt, erhaben ist, desto mehr wird er sich (menschlich gesprochen) versucht fühlen, ihn zu sich emporzuziehen; aber desto mehr wird er (göttlich gesprochen) sich bewogen fühlen, zu ihm herabzusteigen. Das ist der Liebe Dialektik . . ." (Pap. IV A 33). „Deshalb ist die Inkarnation so sehr schwer zu verstehen, weil es so sehr schwer für den absolut Erhabenen ist, sich für den Geringen in Gleichheit der Liebe (nicht in Herablassung der Liebe) verständlich zu machen . . ." (Pap. IV A 183). Die Paradoxie ist untrennbar von dem religiös-ethischen „für dich" des Existentialismus. Dieses Letztere darf nicht übersehen werden. „Wie die Vorstellung von Gott sich aus dem Menschengeist durch dessen Verhältnis zu sich selbst und der Welt entwickelt, so die Vorstellung von Christus durch Sündenbewußtsein. Dies war es, das dem Heidentum mangelte und nicht so sehr die historische Offenbarung" (Pap. IV A 189)[55]). Der ethisch-religiöse

[54]) Man könnte vielleicht sagen, daß bei K. das „Finitum non est capax infiniti" seine Ergänzung erhält durch das „Finitum capax infiniti".

[55]) Wir merken, wie durch diese Aussage der hier gegebene Aufriß der Gedankenwelt K.s seine Bestätigung erhält.

Subjektivismus behält sein Recht. Nur insofern steht im Mittelpunkt des Kierkegaardschen Christentums Christus der Gott-Mensch, lediglich insofern gibt es nur eine einzige christliche Lehre, die Lehre vom Gott-Menschen, von der „Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch“ (8, 123), nur insofern ist die wichtigste Frage des Christentums: „was dünket euch um Christus?“ (128) oder „wie ist es möglich, daß das Ewige einmal geworden ist in der Zeit?“ (Pap. VII² B 235, S. 75).

Wenn aber die Frage so gestellt ist, dann taucht unmittelbar ein Problem auf. Indem das Ewige geworden ist in der Zeit, wird es damit Objekt für die historische Forschung. Kann diese nicht die Unmöglichkeit eines solchen Faktums erweisen? Es entsteht die Frage nach der Tragweite der historischen Forschung.

Kierkegaard faßt das Problem an der Wurzel. Er geht ein auf das Wesen der Geschichte überhaupt. Die Geschichte hat es mit dem Werden zu tun (6, 67ff.). Die Bewegung des Werdens aber geschieht mit Freiheit. Freiheit hinwiederum hat immer unbegrenzte Möglichkeiten in sich (73): in einem fort findet ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt. Aber es kann niemals von der Ursache aus die Wirkung mit unfehlbarer Sicherheit erschlossen, niemals die Wirklichkeit aus der Möglichkeit abgeleitet werden. Die geschichtliche Entwicklung geschieht niemals mit Notwendigkeit. Werden und Notwendigkeit schließen sich aus (69) [56]).

Mit dieser Erkenntnis ist das Moment gefunden, das der Geschichte in besonderer Weise das Gepräge gibt und das bei der Stellung zu ihr entscheidend in Rücksicht gezogen werden muß. Fraglos, indem die Geschichte zu ihrem Gegenstand das Vergangene hat, das als solches nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann (70), das als Tatsache einfach hingenommen werden muß, haben wir es in der Geschichte augenscheinlich mit dem Sichersten zu tun, das es gibt. Aber das Gewordensein hat zu seiner Voraussetzung eben das Werden; und sobald man vom Gewordensein auf das Werden und damit auf den innersten Kern alles geschichtlichen Geschehens reflektiert, sobald man sich von der Täuschung des unmittelbaren Eindrucks (75) losmacht und sich das geschichtliche Faktum, wie es im hin und her wogenden Strom der Geschichte, in Wirklichkeit also, sich darstellt, dann wird einem unbedingt das Sicherste zum Unsichersten werden. Die Geschichte hat wesentlich etwas Ungewisses.

Jede historische Untersuchung muß mit dieser Tatsache rechnen. Es nützt nichts, daß man sich einfach vor der Wucht der Tatsachen beugt, staunend, bewundernd vor ihnen stehen bleibt und so eben „historische Betrachtungen“ schreibt (73): man muß ja dabei doch die Tatsachen voraussetzen (74); die Notwendigkeit der Reflexion auf diese Tatsachen erprobt sich, falls man nicht eben nur „historisch-ästhetische Essays“

[56]) Vgl. 6, 72.

schreiben will, von selbst. Mit Recht hat Daub in der Erkenntnis, daß die Geschichte mit dem Moment des Ungewissen rechnen muß, denjenigen, der das Vergangene auffaßt, den „Historico-philosophus", einen „rückwärts gerichteten Propheten" genannt (73). Soll überhaupt eine historische Betrachtungsweise, historische Erkenntnis möglich sein, so muß es ein Verhältnis zu dem Geschichtlichen geben, bei dem die eben besprochene Eigenart des Historischen gewahrt bleibt, die Wirklichkeit so anerkannt wird, wie sie tatsächlich ist, aber zugleich das Moment der Gewißheit gewonnen oder die Gewißheit in die Geschichte eingeführt wird. Ein solches Verhältnis bietet nur der Glaube dar (74): der Glaube und das Historische entsprechen sich durchaus (79 f.). So zwingt einen die mit der Geschichte gegebene Unsicherheit, um der Gewißheit willen die Religion zu Hilfe zu nehmen. Jedes historische Faktum, „das direkt Historische" (79), bedarf zu seiner Sicherstellung des Glaubens, und zwar „des Glaubens im allgemeinen Sinne" (80). Das Geschichtliche, die Geschichtsforschung vermag den Christen nicht zu beunruhigen. Im Gegenteil! Jene macht vielmehr die spezifisch christliche Betrachtungsweise nötig.

Was so von der Geschichte überhaupt gilt, das gilt natürlich in besonderer Weise von der „Heiligen Geschichte" (9, 60). Kierkegaard nimmt sie aus der ganzen übrigen Geschichte heraus, und das deshalb, weil sie ihres Inhaltes wegen etwas qualitativ Andersartiges als diese darstellt (25), befaßt sie doch in sich die konkrete Offenbarung, gibt sie doch eine Beschreibung des „Werdens des Gottmenschen": sie enthält damit letztlich also einen Widerspruch in sich (6, 79). Aber die Verschiedenheit von der Profangeschichte geht doch nicht so weit, daß nicht auch ihr eben als Geschichte die Ungewißheit eignete. Kierkegaard weist ausdrücklich darauf hin, daß man bei Beurteilung der neutestamentlichen Berichte mit psychologischen Momenten rechnen muß, die stets, was in ihrer Natur liegt, etwas Unberechenbares in sich enthalten. Es ist, um nur eins herauszugreifen, eine Erfahrungstatsache, daß gerade aufrichtige Menschen sich in ihren Erzählungen häufig in Widersprüche verwickeln (84). Dazu kommt die Unsicherheit, die mit der Übersetzung zusammenhängt. Die historisch-kritische Forschung wird so für Kierkegaard durchaus nicht überflüssig (11, 18 ff.). Aber sie kommt eben über die Unsicherheit nicht hinaus. Erfordert nun schon die Profangeschichte um der Gewißheit willen den Glauben, um wieviel mehr wird dieser sich hier als notwendig erweisen! Die „Heilige Geschichte" verlangt den Glauben, und zwar den Glauben „sensu strictissimo" (7, 291 Anm. 1), den Glauben im „eminenten Sinne" (6, 79 f.)[57]). Er allein ist das für das Ewige in der Geschichte adäquate Organ (100). Ja, die Berichte an sich verlangen schon ihrem Wesen nach die spezifisch christliche Betrachtungsweise. Sie sind ja doch geschrieben von Leuten, die unter dem persönlichen

[57]) Vgl. Pap VII² B 235, S. 89.

Eindruck der Erscheinung Jesu gestanden haben: die Berichte sind nichts anderes als Glaubenszeugnisse (vgl. 93) [58]).

Diese Anschauung aber ist in mehr als einer Hinsicht wichtig. Zunächst wird damit das Verlangen nach einem möglichst ausführlichen Bericht, nach einer lückenlosen, möglichst genauen Darstellung des „Lebens Jesu", illusorisch. Die historischen Details werden bedeutungslos (Pap. VIII[1] A 565), — wenn uns nur die Hauptsache: Christus ist Gott und Mensch zugleich, überliefert ist! Hätten wir etwa nur die Worte: „Wir haben geglaubt, daß anno soundsoviel Gott sich in geringer Knechtsgestalt gezeigt, unter uns gelebt und gelehrt hat und darauf gestorben ist", so wäre das genug (6, 94 f.). Das Glaubenszeugnis will ja doch nichts anderes als Glauben wecken, darin hat es seinen einzigen Zweck; es will lediglich „Veranlassung" sein (95).

Ist das aber der Fall, dann verliert natürlicherweise damit der historische Abstand vom Faktum seine Bedeutung. Der Bericht wird als Glaubenszeugnis zur Gegenwartspredigt und stellt so den Menschen unmittelbar vor die Person Jesu, vor das Absolute, vor das Ewige. Der Unterschied zwischen dem Zeitgenossen Jesu und dem Späteren, auch der letzten Generation fällt fort (vgl. 6, 82 ff). Der Bericht zwingt uns eben hinein in die Gleichzeitigkeit mit Jesus (91). Dazu aber ist der Bericht fähig, weil er ja nichts anderes ist als Glaubenszeugnis vom Absoluten, vom Ewigen, und dieses hat stets die Eigenschaft, das Gegenwärtige zu sein (8, 83): „Die Pointe des Christlichen ist, daß es das Gegenwärtige ist" (Pap IX A 114). „Christus ist... ein ewig Gegenwärtiger, da er wahrer Gott ist" (Pap VIII[1] A 565). „Das Leben Christi auf Erden hat die ewige Gleichzeitigkeit" (9, 60).

So werden wir durch die Betrachtung des Geschichtsproblems, wie es mit der Person Jesu gegeben ist, ganz unmittelbar geführt auf das Moment der Gleichzeitigkeit. Damit aber ist zugleich gesagt, daß diese letztlich irrationale Konfrontierung mit Christus für uns möglich ist mit einem reinen intellektuellen Gewissen: daß Kierkegaard überhaupt das Geschichtsproblem aufwirft, ist ja schon ein Zeichen dafür, daß es ihm um ein solches zu tun ist.

Der Begriff der Gleichzeitigkeit hat bei Kierkegaard eine ganz besondere Bedeutung. Im „Augenblick" weist Kierkegaard mit besonderem Nachdruck gerade auf ihn hin. Er sieht in ihm einen der wichtigsten Gedanken in der Schrift „Einübung im Christentum" (12, 126); „Dieser Gedanke ist der Gedanke meines Lebens" (ib.). „Das ist es eigentlich, wohin meine ganze Produktivität tendiert hat" (Pap IX A 95). Damit gibt er in seiner Geisteswelt der Gleichzeitigkeit eine Stelle, wie er sie sonst etwa nur noch dem Begriff des „einzelnen" [59]) zuweist. Und zwar mußte er diesem Begriff eine solche Bedeutung zuschreiben von dem

[58]) Damit spricht K. eine Erkenntnis aus, die innerhalb der modernen theologischen Entwickelung mit Nachdruck von Martin Kähler vertreten worden ist.

[59]) Vgl. o. S. 133 f.

Ganzen seiner Grundanschauung aus. Wir bemerkten ja, daß das wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch, d. h. dasjenige, das den qualitativen Unterschied beachtet, nur dann möglich ist, wenn Gott dem einzelnen Menschen absolut gegenübersteht, wenn der einzelne absolut „vor Gott", absolut in der Gegenwart Gottes ist. Tritt nun aber Jesus voll und ganz auf die Seite Gottes, so entsteht die Forderung nach einem jenem analogen Verhältnis; bei aller Übereinstimmung aber, die vorhanden sein muß, muß es eine Besonderheit haben, und das ist die, daß es der Geschichte, der Zeit Rechnung trägt. Eben dieses geschieht nun in dem Moment der Gleichzeitigkeit. Dem „vor Gott" entspricht das „vor Christus" (S. V. X, 56), der Gegenwart vor Gott die Gegenwart vor Christus. Man kann sagen: jene wird in dieser wirksam. Damit aber ist zugleich auch das diese beiden Bestimmungen Einende bezeichnet: es ist der in beiden enthaltene Begriff der Offenbarung. Auf ihn werden wir so wieder zurückgeführt. Einzig und allein in dieser Situation, da der Mensch unmittelbar unter dem Einfluß der Offenbarung tritt, da er in der Gleichzeitigkeit der konkreten Offenbarung absolut gegenübersteht, — einzig und allein in dieser Situation der Gleichzeitigkeit kann Christus die Bedeutung für den Menschen haben, die er eben als die objektive Offenbarung haben soll und will (9, 71). „Die Gleichzeitigkeit ist die Bedingung des Glaubens" (3).

Wie erscheint nun dem Menschen die Person Jesu eben bei dieser unmittelbaren Konfrontierung mit ihr? Wir sahen vorhin, wie es Kierkegaards Bestreben war, gegenüber einer spekulativ und historisch-rationalisierenden Auffassung des Dogmas den Gottmenschen in der ganzen Paradoxie seiner historisch-wirklichen Erscheinung zur Darstellung zu bringen, ihn — um einen anderen Ausdruck zu gebrauchen — als etwas Absurdes zu bezeichnen[60]). Indem nun in der Gegenwart der einzelne Mensch diesem so gestalteten Christusbild konfrontiert wird, stellt sich dieses ihm genau so dar — ja es muß sich ihm nach dem Vorhergehenden so darstellen —, wie das schon bei den Zeitgenossen Jesu der Fall war[61]): Jesus ist ihm der Tor, der Schwärmer usw. Im einzelnen hat uns Kierkegaard die Spiegelung des Jesusbildes in den Herzen der verschiedensten Menschen in einem Abschnitt der „Einübung" verdeutlicht (9, 37 ff.): er schildert uns hier die Ansicht des klugen und verständigen Mannes (37f.), des Geistlichen (42ff.), des Philosophen (44f.), des Staatsbürgers (46), des Spötters (47)[62]). Die Ansichten aller dieser Leute laufen letztlich auf ein und dasselbe hinaus: sie lehnen Jesus ab, weil er der Gottmensch zu sein behauptet[63]). Jesus ist ihnen zum Anstoß: Jesus ist das Zeichen des Widerspruchs, er ist das Ärgernis.

---

[60]) Vgl. z. B. 6, 284.
[61]) S. o. S. 195f.
[62]) Vgl. Pap IX A 140.
[63]) S. 9, 37. 38. 39. 41. 42. 44. 47.

Mit diesem Ausdruck sind wir wiederum auf einen Begriff geführt, der in der Gedankenwelt Kierkegaards eine besondere Rolle spielt. Der ganze zweite Teil der „Einübung" trägt die Überschrift: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert" (9, 65)[64]. Dieses Wort erwähnt Kierkegaard häufiger in seinen Schriften, und zwar legt er besonderen Wert darauf zu betonen, daß man hier ein authentisches Wort Jesu vor sich habe[65]. Er nennt fernerhin das Ärgernis eine ganz eigentümlich christliche Bestimmung, und zwar verhält sie sich zum Glauben (9, 70). Ganz ausdrücklich sagt er, daß man niemals zum Glauben kommen könne, ohne die Möglichkeit des Ärgernisses passiert zu haben, ohne daß Christus sich einem als Ärgernis dargestellt hat (ib.). Das Ärgernis ist eben „der enge Eingang zum schmalen Weg des Glaubens" (7, 264). Jede Darstellung des Christlichen muß daher dieses Moment in sich enthalten (8, 126); fehlt es, dann kann von dem wahren, wirklichen Christentum nicht die Rede sein (9, 81)[66]. Heute in der Christenheit allerdings hört man nichts von Christus als dem Ärgernis. Das ist eben auch einer der Grundfehler, einer der Faktoren, die die Verwässerung des Christentums in der Gegenwart verschulden (7, 264)[67]. Gerade darum aber muß jetzt das Ärgernis, muß Christus als das Ärgernis „eingeschärft" werden (8, 121).

Kierkegaard unterscheidet zwei Arten von Ärgernis. Das eine hat nur rein zeitliche, temporäre, man kann auch sagen: historische Bedeutung (9, 71ff.); das andere nennt er das „wesentliche" oder das Ärgernis κατ' ἐξοχήν[68]. Letzteres bleibt, solange es Menschen gibt. Es ist das Ärgernis, an das Kierkegaard gewöhnlich denkt, wenn er von Christus als dem Ärgernis redet. Die Menschen nehmen Anstoß an der Tatsache seiner Gottmenschheit, und zwar ist entweder die Hoheit innerhalb der Verbindung von Hoheit und Niedrigkeit in seiner Person ein Ärgernis, indem man sagt: dieser einzelne Mensch, der genau ist wie wir, — der will Gott sein (9, 82ff.)?! — oder seine Niedrigkeit, und dann sagt man: wenn er wirklich Gott ist, — wie kann er dann ein so armer Mensch sein (91ff.)?! Das erstere findet Kierkegaard an neutestamentlichen Stellen wie Math. 9, 6 (Luk. 7, 23), Joh. 6, 61, das zweite in Math. 13, 55, Mark. 6, 3, Math. 26, 31. 33, Mark. 14, 27—29.

Aber Christus war auch noch in anderer Beziehung ein Ärgernis; er war es. Die Juden nahmen nämlich Anstoß an Jesus, weil er gegen Sitte und Gesetz verstieß. Kierkegaard macht zum Beweise aufmerksam auf Math. 15, 1—12 und 17, 24—27. Jesus als der einzelne Mensch „kollidiert" mit dem Bestehenden.

---

[64]) Vgl. Pap VIII[1] A 381.

[65]) S. 8, 125; 9, 90.

[66]) Pap X[2] A 473: das Aergernis entsteht, wenn das Christentum als „Gotteserfindung" gewürdigt wird.

[67]) Vgl. 9, 87.

[68]) S. 9, 71. 82ff.

Mit alledem ist eigentlich schon gesagt, wie es denn nun kommt, daß sich Jesus in der Gleichzeitigkeit gerade als Ärgernis darstellt. Offenbar liegt der Grund darin, daß der Mensch versucht, mittels seiner Vernunft den Absoluten, den Gottmenschen zu fassen[69]), dabei jedoch merkt, daß sich dem unüberwindliche Hindernisse entgegenstellen: er merkt, daß der Gottmensch inadäquat für das menschliche Fassungsvermögen ist. Damit aber ist auch zugleich die Bedeutung klar, die die Bestimmung des Ärgernisses in erster Linie hat. Christus als das Ärgernis bringt nichts anderes zum Ausdruck, als daß für den Verstand ein qualitativer Unterschied besteht zwischen Gott und Mensch, Christus und Mensch (9, 126)[70]). Gegen „pantheistische Vermengung von Gott und Mensch", wie sie in der philosophischen Spekulation stattfindet, ist das Christentum eben durch das Ärgernis geschützt (8, 114f.)[71]); hier ist die todbringende Waffe des Christlichen gegen das spekulative Begreifen (9, 90); das Ärgernis ist „die Garantie, wodurch sich Gott dagegen sichert, daß ihm der Mensch zu nahe kommt" (8, 123).

Wir merken, wie mit der Hervorhebung dieser Wesensbezeichnung Christi hier in der spezifisch christlichen Gedankenwelt die gleiche Tendenz verfolgt wird, wie wir sie früher beim Grundverhältnis in der steten Betonung des Dualismus, des Gegensatzes schon fanden; ja das Ärgernis ist letztlich nichts anderes als eine besondere Auswirkung des in der Urtatsache angelegten „Motivs".

Aber hat denn nicht nach dem früher Gesagten schon die Darstellung Christi als des Paradoxes eben diese Aufgabe, die hier die Bestimmung des Ärgernisses erfüllen soll? Zweifellos sagen beide der Spekulation den Kampf an; zweifellos weisen beide auf den qualitativen Unterschied hin. Trotzdem aber wird das Ärgernis durch das Paradox nicht überflüssig. Im Gegenteil! Das Paradox fordert das Ärgernis: das Ärgernis ist „eine indirekte Probe für die Richtigkeit des Paradoxes" (6, 46). Während das Paradox vielleicht im allgemeinen etwas Objektives an sich haben kann, deutet das Ärgernis an, daß das Ich-Du-Verhältnis zur Stelle ist. Man kann sagen: das Paradox erscheint im subjektiven Verhältnis, in der Gleichzeitigkeit als Ärgernis, es wirkt sich als solches aus[73]).

Doch hat das Verständnis Jesu als des Ärgernisses noch eine weitere und tiefere Bedeutung, als lediglich die Sicherung zu bilden gegen die spekulative Betrachtungsweise. Dazu führt uns die Tatsache, daß Jesus den Menschen, der ihm gegenübertritt, auf seine Sünde hinweist, und daß er den Anspruch macht, sie zu vergeben (9, 56). Der Mensch

[69]) S. 8, 113; 9, 21.
[70]) Vgl. 8, 125.
[71]) S. 8, 80.
[72]) Vgl. 9, 94.
[73]) Wir merken, wie es bei K. keine Objektivität gibt, ohne daß die Subjektivität hinzutritt.

findet es grausam und empörend, daß Jesus mit denen, die er zu sich ruft, von der Sünde redet (ib.), daß er, anstatt die Krankheit, mit der die Menschen zu ihm kommen, zu heilen, diese noch verschlimmert, indem er eben immer an das tiefste Elend der Menschen, die Sünde, erinnert (56) [74]). Er kann es sich einfach nicht denken, wie es möglich sein soll, daß ein Mensch, der ist wie andere, Sünden vergeben kann (89). Jesus ist auch hier wieder das Ärgernis. Indem sich aber nun somit der Mensch an ihm stößt, sich von ihm abgestoßen fühlt, wird zugleich das Innerste seines Herzens offenbar (113); Jesus als Ärgernis ist recht eigentlich der Herzenskündiger: es zeigt sich, der Mensch mag sich nicht unter Christus als Gott beugen (10, 111) [75]); ja daß er überhaupt den Versuch macht, mittels der Vernunft an die Person Jesu heranzugehen, daß er spekulative Brücken baut, das ist nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß er den Menschen zum Maß aller Dinge nimmt, daß er sich von Gott emanzipiert, daß er also Sünde hat: der Grund dafür, daß der Mensch Ärgernis nimmt, daß Jesus für den Menschen das Ärgernis ist, besteht in der Tatsache der Sünde. Wir sahen vorhin, wie dadurch, daß Jesus als das Ärgernis geschaut wird, für den alles nivellierenden Verstand der absolute Unterschied zwischen Jesus und dem Menschen deutlich gemacht ist. Jetzt wird dieser qualitative Unterschied klar bestimmt als Sünde. Das Verstandesmäßige, das Spekulative verbindet sich eng mit dem Ethisch-Religiösen, ja jenes wird letztlich auf dieses zurückgeführt. Und haben wir nicht diese Tatsache auch schon bei der Besprechung der Urtatsache beobachtet? [76])

Was wir nun so im großen und ganzen aus Bemerkungen in der „Einübung" ersahen und folgerten, das wird uns bestätigt durch Ausführungen in der „Krankheit zum Tode". Es ist ja schon rein äußerlich bezeichnend, daß Kierkegaard gerade in der Schrift, in der er von der Sünde spricht, ausdrücklich vom Ärgernis handelt. Hier vollzieht er ganz deutlich die Identifikation: sich ärgern heißt sündigen (8, 114 Anm. 1). Er definiert weiterhin das Ärgernis als die „Sünde, an der Sündenvergebung zu verzweifeln" (113) [77]). Das Geärgertsein kann sogar so weit gehen, daß man das Christentum, also Christus, einfach für Lüge und Unwahrheit erklärt; das ist die Emanzipation κατ' ἐξοχήν: die Sünde wider den Heiligen Geist (112) [78]).

Jesus ist das Ärgernis. Als solches wird er in der Gleichzeitigkeit geschaut. Diese Tatsache kann den Menschen in die absolute Gottesferne führen. Aber das ist doch nur die eine Möglichkeit. Kierkegaard spricht von dem „Dialektischen", das in dem Begriff des Ärgernisses enthalten sei (8, 114 Anm. 1); das heißt: nicht nur Ärgernis und „Gottes-

[74]) Vgl. 9, 61.
[75]) Vgl. 8, 112.
[76]) Man könnte an dieser Stelle erinnern an Karl Heim, der ja den eigentlichen Grund für die intellektuelle Not in der ethisch-religiösen sieht.
[77]) Vgl. 8, 122.
[78]) S. 7, 264.

ferne“ gehören zusammen, genau ebenso besteht eine innere Verbindung zwischen Ärgernis und „Gottesnähe“; daraus folgt, es muß ein innerer Zusammenhang vorhanden sein zwischen Jesus als Ärgernis und Jesus als Heiland. Das führt unmittelbar auf das „Heilswerk“. Besprechung der Christologie ist letzten Endes Besprechung des Heilswerkes.

Häufiger kommt in den Schriften Kierkegaards die Wortverbindung „Jesus der Heiland und Erlöser“ vor[79]). Kierkegaard spricht von dem „Werk“, das er vollbrachte (9, 134), und nennt Christi Tod den Versöhnungstod (PapX¹A132)[80]); Christus ist „der Versöhner“ (E. P. 1852, 265); er hat die Sünde der Welt „auf sich genommen“ (S. V. X, 88); er „ließ sich für dich kreuzigen“ (Pap. X¹ A 503); „die Sünde der Welt verlangte dieses Opfer“ (10, 105). „Durch seinen qualvollen ... Tod“ sind wir „teuer erkauft“ (12, 104), durch sein „heiliges Leiden und Sterben“ hat er „für alle und für alles genug getan“ (11, 125)[81]), selbst auch „für die Schuld, Ihn zu kreuzigen“ (10, 114); wir haben „den Trost aus seinem Tod als der Versöhnung, als dem Pfand dafür, daß die Sünden erlassen sind“ (S. V. XII, 262); „... die Genugtuung ... tritt für dich ein, oder Er, der Sühner, tritt an deine Stelle, an deiner Stelle leidend die Strafe der Sünde, daß du möchtest gerettet werden, an deiner Stelle den Tod für dich leidend, auf daß du leben möchtest ...“ (XI, 258). „Sein Tod hat rückwirkende Kraft“, er hat universale, kosmische Bedeutung (10, 114). Und zwar war es Christi freie Wahl, daß er „die Sünde der Welt trug“ und „ihre Strafe erleiden“ mußte (5, 33); „mit dieser Absicht kam Er in die Welt“ (10, 115). Die Erlösung durch Sein Blut ist nach Kierkegaards eigenster Erfahrung Zentrum des Christentums. „Und willst du es uns vergönnen, mit manchen Herrlichkeiten der Wissenschaft bekannt zu werden, o laß uns doch nicht darüber das eine, was not ist, vergessen, und willst du unsere Geisteskraft auslöschen, oder willst du uns alt werden lassen auf Erden, bis unser Geist abgestumpft wird, o ein Ding ist da, das niemals vergessen werden kann, ob wir auch alles vergessen, daß wir erlöst sind durch Deinen Sohn —“ (Pap II A 309). „... Gründonnerstag und Karfreitag sind für mich wirklich Feiertage geworden“ (Pap VIII¹ A 640)[82]). Kierkegaard hat die „Lehre von Jesu Christi Tod und Opfer“ (10, 108) vertreten[83]), und zwar ist er „dogmatischer“ Theologe aus innerster persönlicher Überzeugung. Aber eben deshalb

---

[79]) Vgl. 6, 15; 9, 3. 134. 140. 149.
[80]) S. z. B. auch 9, 163; S. V. XII, 262.
[81]) Vgl. Pap X¹ A 587.
[82]) S. ähnlich auch Pap X² A 379.
[83]) Es entspricht demnach nicht den Tatsachen, wenn Laible 1920 in einer Besprechung von „Joh. Besch, Sprecher Gottes in unserer Zeit 1919“ behauptet, K. habe das Versöhnungsleiden Christi nicht genügend betont. L. befindet sich übrigens in Uebereinstimmung mit Martensen, Die christliche Ethik 1887 ff., I, S. 386 ff.; s. ebenso E. A. F. Jessen, Die Hauptströmungen des religiösen Lebens der Jetztzeit in Dänemark 1895, S. 80. 96.

findet bei ihm auch, wie das christologische, so auch das soteriologische Dogma seine besondere Ausprägung.

Kierkegaard sah deutlich die Gefahr, die mit diesem Glaubenssatz gegeben ist. Das Dogma von der Versöhnung kann nämlich den Menschen veranlassen, lediglich fromme Betrachtungen über die Wohltaten anzustellen, die Christus als der Versöhner dem Menschen erweist (12, 57)[84]). Wie das christologische Dogma zur Spekulation veranlaßt und so zu einer Rationalisierung seiner selbst führen kann, so befördert das soteriologische die Aesthetisierung des Christentums. Worin hat das seine Ursache? Augenscheinlich darin, daß man den Tod Jesu abgesondert „betrachtet" von seinem Leben. So hoch auch Kierkegaard die Kreuzestat Jesu einschätzt, obwohl er sie für unabtrennbar vom Christentum ansieht, — eng mit ihr zusammen hängt sein Leben[85]). Denn schon dieses Leben ist ein Leidensleben[86]): über seine ganze Lebenszeit könnte man das „Ecce homo" schreiben. Und dann ist ja doch sein Tod und Opfer eine historische Begebenheit, ist allein also schon aus dem Grunde unabtrennbar von Jesu historischer Wirklichkeit (10, 108 ff). Fernerhin ist bezeichnend, daß der „Zweifel", der sich für ihn an die Aussagen dieses Dogmas knüpfte, vornehmlich nicht etwa mit Fragen zusammenhängt, die sich z. B. auf das Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit zu Gottes Liebe oder zur Sünde des Menschen beziehen, Fragen also, die speziell den Tod Jesu betreffen, sondern ihm macht ein Problem zu schaffen, das gegeben ist mit der besonderen geschichtlichen Situation, in die Jesus gestellt war, ein Problem, das sein Leben uns aufgibt: „Mein Zweifel lautet so: wie konnte der Liebende es übers Herz bringen, die Menschen so schuldig werden zu lassen, daß sie Seine Ermordung auf ihr Gewissen bekamen; müßte Er nicht als der Liebende auf jede Weise es verhindert und lieber etwas nachgegeben haben, Er, der es doch leicht genug hatte, jeden Augenblick, den er wollte, sie für sich zu gewinnen?" (10, 114)[87]). Das soteriologische Dogma führt so auf das christologische. Wir stehen wieder vor dem Rätsel, vor dem Geheimnis seiner Person. Jesus das Ärgernis, weil das Paradox[88]). Der qualitative Unterschied zwischen Gott und dem Menschen tritt wieder in die Erscheinung: er, der als Mensch in dieser Welt lebte und gekreuzigt wurde, ist Gott — der Mensch ist Sünder[89]). Was aber ist die Folge dieser Erkenntnis? Der Mensch erlebt es, daß er dadurch, daß Christus das Ärgernis ist und den Abstand zwischen sich und dem Menschen feststellt, gerichtet wird (Pap IX A 95): Christus ist der Richter (6, 16). Christus als Richter aber ist der Erlöser (Pap II A 261). Christus als Ärgernis ist eine Notwendigkeit, wenn Christus

[84]) Vgl. auch 9, 153.
[85]) S. z. B. 9, 149 f.
[86]) S. o. S. 196.
[87]) Vgl. 10, 108; Pap VIII[1] A 271; E. P. 1853, 293.
[88]) S. o. S. 194, vgl. auch 7, 274.
[89]) S. etwa 10, 105.

der Erlöser sein soll. Wir sehen, ein wie enger Zusammenhang besteht zwischen Christus als Ärgernis und Christus als Erlöser. Die beiden Bestimmungen fordern sich gegenseitig.

Neben diese Verbindung tritt bei Kierkegaard noch eine andere. Weil Kierkegaard das Leben Jesu, den „historischen" Jesus betont, deshalb mußte ihm Jesus vornehmlich als Vorbild erscheinen. So stellt er häufig zusammen: Christus als Erlöser und Christus als Vorbild; der Erlöser ist zugleich das Vorbild[90]). Diese Verbindung ist recht eigentlich charakteristisch für die Versöhnungslehre Kierkegaards. In dem Vorbild wird dem Menschen sein „Ideal" vor Augen gehalten (11, 175); gewiß, es gab eine Zeit, da man die ganze Erhabenheit und Hoheit des Ideals nicht sah, da man eben nichts „zu hoch" fand. Kierkegaard nennt diese Zeit das Jünglingsalter der Menschheit: das Mittelalter (Pap X¹ A 132)[91]). Trotz seiner dogmatischen Überzeugung von der Gottmenschheit Jesu hat es in der Praxis die Gottheit Jesu nicht erkannt, sonst hätte es eben das Ideal so menschlich erhaben gefunden, daß man gemerkt hätte, man kann ihm nicht so ohne weiteres gleichen. Auf einer gewissen Stufe der Reife aber erkennt der Mensch die Erhabenheit des Vorbildes, des Urbildes: der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch wird deutlich. Die Folge davon ist, daß sich auf den Menschen ein demütigender Druck legt (11, 175)[92]); das Vorbild löst „die Qualen eines zerknirschten Gewissens" aus (177), es „verurteilt" (Pap IX A 153). Das Vorbild ist der Richter. Damit aber ist zugleich die Vorbedingung geschaffen für den Empfang der Gnade (9, 62). Dadurch, daß Christus als Vorbild den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch feststellt, den Menschen also richtet, wird erst die Möglichkeit geöffnet für die Wirksamkeit Christi als Erlöser. Erlöser ist Christus nicht, ohne Vorbild zu sein.

Dieses Verhältnis von Vorbild und Erlöser entspricht dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium in der paulinischen und reformatorischen Theologie. „In der Predigt am 4. Sonntag im Advent über das Evangelium sagt Luther selbst, was ja auch das ewig Unveränderliche ist, daß jede Predigt damit zuerst beginnt, daß sie eine Gesetzespredigt ist. Und in dem, was er darauf über Gesetzespredigt sagt, finde ich ganz und gar das, was dem entspricht, was ich über den Gebrauch des Vorbildes zu sagen pflege, die Menschen niederzupredigen, damit sie zur Gnade ihre Zuflucht nehmen... Luther sagt, daß wenn so das Gesetz einem Menschen richtig verkündigt wird, so merkt er sein Elend — und so wird er verbittert auf das Gesetz — und gerade das ist dann seine Verurteilung..." (Pap X² A 47). „Was da in Galater 2 steht: durch das Gesetz bin ich dem Gesetz abgestorben, entspricht ganz der Vorstellung, die ich von dem Verhältnis ‚des Vorbildes' zu geben pflege;

[90]) Vgl. 11, 125. 177; Pap X² A 47; E. P. 1852, 264ff. 272.
[91]) Vgl. E. P. 1852, 264f.
[92]) S. ebenso Pap X¹ A 279 u. 9, 62.

‚das Vorbild' soll dargestellt werden als die Forderung, und so zermalmt es dich. Da verwandelt das ‚Vorbild', das ja Christus ist, sich zu etwas anderem, zur Gnade und zum Erbarmen, und gerade Er greift nach dir, um dich zu unterstützen. Aber so bist du ja durch das Vorbild dem Vorbild abgestorben" (Pap X²A 170). Vom Richter zum Erbarmer; vom Gesetz zum Evangelium, zur Gnade! „Christus als Vorbild ist noch eine Form des Gesetzes, ja das potenzierte Gesetz... Aber da stirbt Christus —, und sein Tod ist die Versöhnung: hier ist die Gnade..." (Pap X²A 451). „Wäre Christus bloß das Vorbild, so wäre das wie eine Grausamkeit von ihm, die Sache so hoch zu treiben; aber Er muß sterben — um die Welt zu erlösen" (Pap X²A 253): die Tatsache der Versöhnung bleibt die Hauptsache.

Und welch eine tiefe Auffassung hat Kierkegaard von dem, was Versöhnung, was Sündenvergebung bedeutet! „Es war ein Wunder, da Christus zu dem Gichtbrüchigen sagte: deine Sünden sind dir vergeben, oder: stehe auf und wandle. Aber wenn dieses Wunder nun mir geschieht — welch ein wunderbarer Freimut des Glaubens, zu glauben, daß die Sünde ganz vergessen ist, so daß die Erinnerung daran garnichts Ängstendes mehr hat..." (Pap VIII¹A 646). „...der Glaube an die Sündenvergebung besteht darin zu glauben, daß in dieser Zeit die Sünde von Gott vergessen ist, daß es wirklich wahr ist, daß Gott vergißt..." (a. a. O. 649). Gott vergibt die Sünde, d. h.: er vergißt sie, er vergißt sie „buchstäblich" (a. a. O. 663). Es läßt sich nachweisen, daß Kierkegaard in der Zeit, da er Gedanken dieser Art ausspricht, sich in besonderer Weise mit Luther beschäftigt hat[93]). Im Mittelpunkt evangelischen Christentums steht der sich erbarmende Gott.

Aber nun darf es doch nicht so sein, daß das „Vorbild" „ausgelassen" wird (E. P. 1852, 255), daß die „Versöhnung" das „Vorbild" verdrängt; „das Vorbild ist, bleibt da, mit der Forderung, daß danach gestrebt; werden soll" (E. P. 1852, 265)[94]). „...in Hinsicht auf die Forderung des Gesetzes" darf es „nicht im mindesten einen Abschlag" geben[95]); „Im Judentum saß Gott gleichsam oben im Himmel, sah, daß das Gesetz nicht erfüllt wurde, schalt und strafte, aber ließ doch die Sache so hingehen. Da kam das Christentum, und Gott wurde gleichsam jung; er stieg herab zur Erde, wurde selbst Mensch, ging mitten hinein zwischen die Menschen und sagte: das Gesetz will ich erfüllt haben — hier ist die Gnade, aber nun soll es auch Ernst sein" (Pap X²A 239). Gnade, Erbarmen, Evangelium — gewiß; aber doch auch Gericht, Gesetz, ein Leben, daß des Gesetzes nicht entbehrt. „...man hat in der Christen-

[93]) Die drei letzten Zitate stammen aus der Zeit nach dem Ostererlebnis 1848. Vgl. u. S. 262 Anm. 124. S. auch G. Niedermeyer, Ostern bis Pfingsten 1848, die Wende i. d. religiösen Krise S. K.s., zugleich s. erste u. entscheidende Berührung mit Luther (in „Luther. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft" 1927, Heft 1/2. S. 42ff.). Zu d. Erwähnung Luthers s. u. S. 237 Anm. 63.

[94]) Vgl. Pap X² A 224; E. P. 1853, 282.

[95]) S. auch E. P. 1854, 44.

heit die Gnade als ein ungeheures Depositum betrachtet, eine Art testamentarisches Depositum, über das wir Menschen so gegenseitig disponieren. Man vergißt, daß Gott nicht ein Verstorbener ist — er lebt, und er behält sich selber vor, der einzige zu sein, der über die Gnade disponiert . . .“ (E. P. 1853, 281). „...je mehr Strenge, je mehr erweist sich die Gnade, daß sie Gnade ist, und nicht so menschlich Mitleid“ (Pap IX A 227). „...die Gnade ist Gottes Majestätsrecht...“ (E. P. 1853, 280). Gnade ist immer Gnade des heiligen Gottes.

Und daß dem so ist, dessen wird der Mensch inne im Rechtfertigungsvorgang. Anerkennung der Erhabenheit, der Heiligkeit Gottes bedeutet hier Ausschalten alles eigenen Werkes. „...wahrlich, ist der, der sich selbst überwindet, größer als der, der eine Stadt einnimmt: größer als der, der alles in Bewegung setzt, um doch selbst etwas zu tun, ist im Verhältnis zu Gott und im Verhältnis zum Empfang der Vergebung seiner Sünden der, der ganz stille werden kann, um gottesfürchtig Gott alles tun zu lassen, indem er ganz versteht, daß er in dieser Hinsicht selbst garnichts zu tun vermag, daß Alles, Alles, was ein Mensch selbst zu tun vermag, und wäre es selbst auch das Herrlichste, das Erstaunlichste, doch in dieser Hinsicht unendlich nichts ist, ist — selbst wenn es, menschlich geredet, etwas wirklich Gutes wäre und nicht des falschen Herzens traurige Hinterlist — so unendlich weit entfernt, auch nur das Allermindeste zur Erwerbung der Sündenvergebung beizutragen, daß es ihn vielmehr in eine neue Schuld bringt, in die Schuld der Dankbarkeit für die unendliche Gnade, die obendrein ihm dies glücken ließ. Nein... in Hinsicht auf die Erwerbung der Sündenvergebung oder vor Gott vermag ein Mensch garnichts; wie sollte das auch möglich sein, da ja ein Mensch selbst im Verhältnis zu dem Geringsten, das er, menschlich gesprochen, vermag, nichts vermag, außer durch Gott!“ (S. V. XII, 260 f). Die Sünderin „versteht ganz, daß sie selbst garnichts zu tun vermag“; die „Selbstplagerei“ läßt sie dahinten (255). Sie „hat sich selbst vergessen, sie die Verlorene, die nun verloren ist in ihren Erlöser, in Ihm verloren ruht zu Seinen Füßen — wie ein Bild..., als wäre sie nicht ein wirklicher Mensch, sondern ein Bild“ (S. V. XI, 277). „Sie vermag buchstäblich garnichts, Er unbedingt alles“ (276). Anerkennung der Souveränität Christi, Demütigung vor ihm! Diese „Demütigung“ aber gerade „ist Erhebung“; „die Selbstanklage ist die Möglichkeit der Rechtfertigung“ (S. V. XI, 268). Wir stehen vor jener Dialektik, die der Gottesgedanke im Grundverhältnis uns bereits zeigte, jener Dialektik, die dann zustande kommt, wenn Ernst gemacht wird mit der Erhabenheit, der Heiligkeit Gottes.

So kommt in der Verbindung von Christus als Erlöser und als Vorbild derselbe Grundgedanke zur Auswirkung wie in der Verbindung Christus als Erlöser und als Ärgernis: Betonung des Gerichtsgedankens als des Konstitutivs der Versöhnung. Darin besteht die für Kierkegaard charakteristische Auffassung des soteriologischen Dogmas. Diese Ausprägung aber ergibt sich aus seiner theologischen

und religiösen Grundstellung: der qualitative Unterschied, auf dem das Grundverhältnis basiert, muß auch in der spezifisch christlichen Gedankenwelt zur Geltung kommen, vor allem natürlich bei der Darstellung des Kernpunktes des Christentums, der Erlösung: er zeigt sich hier eben als Gerichtsgedanke, und zwar tritt er dann in seiner ganzen Schärfe in die Erscheinung, wenn der Mensch mit dem Leben Jesu konfrontiert wird, wenn also das Kreuz hineingestellt wird in den Zusammenhang seiner Lebensgeschichte, wenn das Kreuz in enge Verbindung gebracht wird mit der Person Jesu in der Paradoxie ihrer Erscheinung. Damit ist zugleich die Sicherung gefunden gegen die Ästhetik, gegen die ästhetische Mystik, die sich ja häufig mit der „Wundentheologie" verbindet: die Paradoxien des Lebens Jesu, das Paradox seiner Person, sowohl wie der Gerichtsgedanke, der damit untrennbar verknüpft ist, halten den Menschen in steter Spannung: der Mensch hat garnicht die Ruhe, „sich in Jesu Wunden zu versenken". Nicht zuletzt ist auf diese Weise für Kierkegaard der Gegensatz gegen die „Theologie" der Brüdergemeinde gegeben: „Die Brüdergemeinde akzentuiert nicht die Nachfolge — zum Ersatz aber die Lyrik der Bluttheorie, all dieses Stieren auf Christi Leiden" (E. P. 1850, 259).

Überschauen wir das Christusbild Kierkegaards, dann merken wir, daß Kierkegaard besonderen Wert legt auf die Hervorhebung des Abstandes zwischen Christus und dem Menschen: es ist letztlich seine Absicht, einen nachhaltigen Eindruck zu geben von Christi Hoheit. Das aber will er erreichen dadurch, daß er gerade Christi Niedrigkeit betont: Christus in seiner Hoheit der Erniedrigte, er ist das Paradox, als solches das Ärgernis und damit der Richter. Richter aber ist er auch als Vorbild: Richter über unsere Schwachheit, unsere Sünde. Der durchscheinende Hintergrund ist schon hier die Anschauung vom Erbarmer, der sich zum Menschen herniederneigt; erst in diesem Erbarmertum kommt die Hoheit zur vollen Offenbarung. Das ganze Bild aber ergibt sich für Kierkegaard nur in der Situation der Gleichzeitigkeit, indem der Mensch unmittelbar vor Christus steht; jenes Bild ist die Folge einer Anschauung in der Gleichzeitigkeit.

Dieses „vor Christus" steht im Zusammenhang des Heilswerkes in Verbindung mit einer Bestimmung, die nicht übersehen werden darf. „Christus ist der Weg", — „die Heilige Schrift ist der Wegweiser". „Vor Christus" heißt vor dem Christus, wie die Schrift ihn uns nahebringt, vor dem Christus der Schrift. Die Schrift ist Gnadenmittel. Gott — Christus — Schrift.

Schon früh hat Kierkegaard die Schriftfrage[96]) beschäftigt. Bereits auf den ersten Blättern seiner Tagebücher findet sich eine Eintragung über die Inspiration der Schrift. „... Wollten wir uns ... eine Inspiration im strengsten Verstand denken, so müßte die ja bis zu deren

[96]) Vgl. 4, 205: „Die Bibel liegt immer auf meinem Tisch und ist das Buch, worin ich am meisten lese. . ."

(der Apostel) ganzer Lebenszeit ausgedehnt sein. Aber wenn wir nicht annehmen könnten, daß die, die Christus selbst ausgewählt und unterwiesen hatte, imstande wären, das Christentum richtig aufzufassen, so wären sie ja wohl durch diese Inspiration gesichert, aber das folgende Geschlecht würde sie da mißverstehen u. s. f., es sei denn, daß wir auch eine Unfehlbarkeit für sie durch Inspiration annehmen und dann damit sagen wollen, daß das Christentum etwas wäre, das sich gar nicht mit dem Menschenleben vereinigen ließe, denn durch eine Inspiration wären sie ja gerade außerhalb des gewöhnlichen menschlichen Standpunktes gerückt. — Ja die katholische Theorie über die Unfehlbarkeit des Papstes genügte nicht, da die reine Lehre doch nur bei ihm blieb wie eine Reliquie, aber indem sie ausgesprochen wurde, wurde sie mißverstanden. Auch war es nicht genug, daß sie auf die Lehrer ausgedehnt wurde, denn ihre eigentliche Wirksamkeit als Lehrer würde ja nichts nützen, und man würde genötigt, auch bei jedem einzelnen Menschen Unfehlbarkeit vorauszusetzen, und so brauchte er ja keinen Lehrer" (Pap I A 26). Aber schon bald zeigt sich ein Gedanke, der immer bezeichnend für die Schriftanschauung Kierkegaards geblieben ist. „Es kommt mir vor, daß die ungeheure Masse Ausleger im ganzen genommen dem Verständnis des Neuen Testamentes mehr schaden als nützen. Man wird deshalb genötigt, wie bei einem Schauspiel, wo eine Menge von Zuschauern und Kritikern uns sozusagen hindern wollen beim Genuß des eigentlichen Schauspiels und uns statt dessen mit kleinen Szenen aufwarten, man wird dazu genötigt, womöglich sie zu übersehen — oder zu sehen, auf einem Wege hineinzukommen, der doch noch nicht versperrt ist" (54). „Es geht oft, wenn man dem Weg der Kommentatoren folgt, wie mit dem Reisenden nach London; der Weg führt wohl nach London, aber wenn man dahin will, muß man sich umwenden" (55). Und noch 1850 heißt es in einer Eintragung, die „Haupt-Regel" überschrieben ist: „Lies vor allem das Neue Testament ohne Kommentar. . . . Jeder Kommentar zieht ab. Der, der mit zehn aufgeschlagenen Kommentaren sitzen und die Heilige Schrift lesen kann — ja er schreibt vielleicht den elften; aber er geht mit der Heiligen Schrift contra naturam um" (Pap X² A 555). „Ein Pereat den Kommentatoren" (556). Fort mit der „Religiosität der Gelehrsamkeit[97]) und der Juristerei", die sich im Protestantismus im Zusammenhang mit dem Bibelchristentum gebildet hat. „Die Christenheit hat längst einen religiösen Heros gebraucht, der in Furcht und Zittern vor Gott Mut hätte, dem Volk zu verbieten, in der Bibel zu lesen", und das, damit man wieder lernt, die Bibel „menschlich zu lesen" (Pap IX A 442). Die Bibel menschlich lesen aber heißt, sie „persönlich" lesen. Um das deutlich zu machen, gebraucht Kierkegaard gern das Bild von dem Liebenden, der den Brief der Geliebten liest. „Würde wohl ein Geliebter darauf fallen, einen Brief von der Ge-

[97]) Vgl. auch 11, 25.

liebten mit Kommentar zu lesen! ... War der Brief von der Geliebten in einer Sprache, die ich nicht verstehe — wohl, so lerne ich diese Sprache — aber ich lese nicht den Brief mit Kommentar von anderen. Ich lese ihn, und indem der Gedanke an die Geliebte recht nahe bei mir ist, und der Vorsatz, in allem zu wollen, wie der Geliebten Wille und Wunsch ist, so verstehe ich ihn genug" (Pap X² A 555). Mit besonderer Anschaulichkeit schildert Kierkegaard das alles in der Schrift „Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen" (11, 1ff.). „... gelehrte Vorarbeit ... ein notwendiges Übel, um dazu kommen zu können — den Brief von der Geliebten zu lesen" (20); es besteht ein „Unterschied zwischen Lesen und Lesen, zwischen dem Lesen mit dem Wörterbuch und dem Lesen des Briefes von der Geliebten" (ib.). Notwendig ist „ein persönliches (subjektives) Verhältnis zum Worte" (29). „Du sollst in einem fort beim Lesen zu dir selber sprechen: zu mir, von mir wird geredet" (ib.). „Du bist der Mann" (311). Die Bibel ist der „Spiegel", in dem ich mich selber schauen soll (18ff.). Die Schrift persönlich, sie allein (23), als ein einzelner lesen, als „für mich" geschrieben, mit der Innerlichkeit der Subjektivität (5, 142), sie lesen unter „Gebet", „vor Gott", und das, weil sie eine Forderung an mich hat, auf die es zu hören gilt: die Schrift ist „Gottes Stimme" an mich (11, 32).

Aber heftet sich nicht daran gerade der Zweifel: die Bibel Gottes Wort? „So sagt man: soll das Heilige Schrift sein, so muß doch auch bis selbst in das Kleinste hinein Übereinstimmung sein. Unsinn! ... Nein, eine Heilige Schrift fordert ‚Glaube', und just deshalb müssen da Unübereinstimmungen sein, daß des Glaubens Wahl stattfinden oder der Glaube eine Wahl bleiben, und die Möglichkeit des Ärgernisses den Glauben spannen kann.... Es ist mit dem Begriff Heilige Schrift wie mit dem Begriff ‚Gott-Mensch" (E. P. 1851, 3). Der Knechtsgestalt des Herrn entspricht die Knechtsgestalt der Schrift[98]). Wie man Christus die Knechtsgestalt nicht nehmen darf, so auch nicht der Schrift. Aber versucht man es nicht immer wieder?! Einen Versuch in dieser Richtung sieht Kierkegaard in der Anwendung der allegorischen Auslegung: „Die Allegorie als Hauptauslegungsmethode ist eigentlich ein indirekter Angriff auf das Christentum, daß Christus ein einzelner Mensch war, der Apostel ein einzelner Mensch, der in ungeheurer Wirksamkeit für eine Gemeinde ein paar Worte auf einen Fetzen Papier warf" (Pap X² A 548). Ein zweiter Versuch, der Schrift die Knechtsgestalt zu nehmen, scheint ihm der Inspirationsbegriff der Orthodoxie zu sein: „In dem 17. Jahrhundert, das eigentlich begann, die Heilige Schrift als Doktrin aufzufassen, entstand entsprechend der Allegorie in ihrer Zeit, da jedes Wort, jeder Buchstabe allegorisch war, — ein ebenso phantastischer Inspirationsbegriff. Aber wie immer, so auch hier: just das Phantastische ist ein indirekter Angriff auf das Christentum. Man will nicht das Christliche das Paradoxe sein

[98]) Vgl. hierzu etwa M. Kähler.

lassen.... Man will nicht einfältig sich damit begnügen, das Absurde zu statuieren, so substituiert man: das Tiefste des Tiefsten und das Höchste des Höchsten — ja, ich danke, so ist das Christentum doch Heidentum ..." (549). Wie Christus das Paradox ist, so auch die Bibel. Und in der Paradoxie ihrer Erscheinung, so, wie sie in Wirklichkeit ist, ist sie Heilige Schrift. „In der Predigt über das Evangelium vom Ostermontag macht Luther ganz am Schluß die Distinktion, er sagt: im Verhältnis zur Bibel hast du Erlaubnis zu disputieren; im Verhältnis zur Heiligen Schrift hast du nicht die Erlaubnis dazu. Das ist das Alte: eins ist wahr in der Philosophie, das es nicht ist in der Theologie. Die Bibel und die Heilige Schrift ist ja dasselbe Buch; aber die Art, auf welche man es betrachtet, macht den Unterschied. Hier wie allenthalben muß man auf den qualitativen Sprung achten, daß da kein unmittelbarer Übergang ist (wie z. B. von dem Lesen und Studieren in der Bibel als einem gewöhnlichen menschlichen Buch zu — der Annahme, daß das Gotteswort ist, Heilige Schrift), sondern überall eine μεταβασις εις αλλο γενος, ein Sprung, wo ich die ganze Reihe des Räsonnements abbreche und ein qualitativ Neues bestimme —, aber ein αλλο γενος" (Pap X[1] A 361). Irrationalismus im Zusammenhang mit der Person Christi, Irrationalismus im Zusammenhang mit der Schrift. Der Verstand muß an der Schrift Anstoß, er muß Ärgernis nehmen, und das, weil sie für ihn das „ganz Andere" bedeutet, wie Christus der „ganz Andere" ist. Dadurch aber, daß der Verstand an der Schrift Anstoß nimmt, daß er die Schrift als das „ganz Andere" erkennt, wird er in die Richtung der Erkenntnis von der Hoheit der Schrift gewiesen: der Gedanke der Autorität wird sichtbar — genau wie die Hoheit Christi sich wesentlich in der Irrationalität ihrer Paradoxie offenbart. Die Betonung der Autorität ist das Interesse, das die Anschauung Kierkegaards von der Schrift in besonderer Weise bestimmt: Brief Gottes, Gottes Stimme an mich. Das lutherische „es stehet geschrieben" klingt deutlich bei Kierkegaard nach. „Es ist des Herren eigenes Wort: der Weg ist schmal, der zum Leben führt; und wenn Er es sagt, dann steht es ja ewig fest.... Gewißlich, dies, daß der Herr das Wort gesagt hat, ist doch die sicherste Wehr gegen den Zweifel ..." (S. V. VIII, 381). Und mit Bezug auf die Rede, der diese Stelle entnommen ist, heißt es in den Tagebüchern: „Das Christliche und die Pointe in der fünften der christlichen Reden ist gerade, daß die Autorität der Bibel geltend gemacht wird, daß es nicht etwas ist, das man ausgedacht hat, sondern etwas Befohlenes, etwas mit Autorität Befohlenes, daß die Drangsal die Aufgabe ist. Deshalb wird beständig die Analogie mit dem Kinde gebraucht, dem die Eltern etwas befehlen: so ist die Bibel, Gottes Wort befehlend im Verhältnis zu den Älteren ..." (Pap VIII[1] A 20). Diese Autorität aber hat die Schrift als Wegweiser zu Christus hin, in ihrem Zusammenhang mit dem Christus „für mich",

[99]) Diesen Satz erwähnt K. schon Pap I A 94.
[100]) Vgl. auch 9, 203f.; 12, 125.

und das in ihrer Irrationalität, in ihrer Paradoxie. Damit aber ist zugleich deutlich, daß die Erkenntnis des Abstandes sich doch immer mit der Gewißheit einer unmittelbaren Beziehung verbindet. Trotz der Zweiheit, ja gerade ihretwegen, die Einheit.

Noch anschaulicher wird dieses Ineinander von Einheit und Zweiheit, wenn wir einen Blick werfen auf die Wirklichkeit, die ebenso wie die Schrift in eine nahe Beziehung zu Christus gesetzt wird, wenn wir uns Kierkegaards Anschauung vom Heiligen Geist vergegenwärtigen.

Kierkegaard spricht nicht allzu häufig vom Heiligen Geist. Aber wenn er es tut, dann ist es beinahe stets jener eine Gedanke, den er zum Ausdruck bringt: der Heilige Geist ist der „Tröster", der dem Menschen in seiner Lebensnot zu Hilfe kommt. Der Gegensatz Gott — Welt, Gott — Mensch, diese Zweiheit bildet die Voraussetzung; aber die Zweiheit muß überwunden werden: Ziel ist die Einheit; und die Einheit kommt zum Ausdruck eben im Heiligen Geist, wird durch ihn hergestellt. „... wenn ein Mensch zu einem gewissen Punkt der Reife gekommen ist, so ist Gott ihm unendlich Erhabenheit geworden ... ... Da ist es, daß Gott hinweist auf den Sohn, auf den Mittler (Joh. 6, 45)... der Mittler ist zugleich das Vorbild", wenn er auch „Versöhner" bleibt, Versöhner und Vorbild; „... das Vorbild bleibt da, mit der Forderung, daß danach gestrebt werden soll. So weist das Vorbild wieder von sich (gleichwie der Vater zum Mittler wies) zum ‚Geist', als sagte es: ohne weiteres kannst du nicht mit diesem Streben beginnen, das würde sogar, wie du selber es fühlst, Vermessenheit sein (was jene liebenswürdige Jugendlichkeit so naiv war, nicht zu entdecken, weshalb sie keiner Vermessenheit sich schuldig macht durch das, was sie tut). Nein, du mußt einen Geist zu Hilfe haben." Es bleibt dabei, „ihm gebührt es, zu wachsen, mir, geringer zu werden, nur bleibt er dennoch mein Vater, er bleibt es durch den Geist im Mittler" (E. P. 1852, 264 ff.). Durch den Heiligen Geist erhält der Mensch die Gewißheit der unmittelbaren Nähe Gottes im Leiden. Aber doch auch wieder: kein „Tröster", wenn kein Trost notwendig ist. „Weshalb wird der Heilige Geist der Tröster genannt? Ganz einfach. Wenn das Zeichen dafür, daß man sich zu Gott verhält, und das Zeichen dafür, daß Gott mich liebt, sein soll, daß alles nur glückt, so brauche ich keinen Geist, daß er mich tröste, dieses ganze Verhältnis ist gar kein Geistes-Verhältnis" (E. P. 1852, 214). „... das Leiden ... Bedingung dafür, das Zeugnis des Geistes zu fühlen" (295). Hier kommt die Dialektik zum Vorschein, die „Kategorie der Umkehrung" (274); aber die Einheit läßt sich hier nicht ausschalten: Einheit in der Zweiheit. „Der Heilige Geist, den Christus senden will, ist nun eigentlich der Dispensator der Gnade, der Gnade, die Christus erwarb.... Gnade ist die unendliche Quelle — und der Heilige Geist Dispensator, der Tröster. Der Tröster auch in dieser Hinsicht, daß ja Christus als das Vorbild eine Forderung ist, der doch kein Mensch entspricht ..." (Pap X^2 A 451). Der in Christus gnädige Gott neigt sich im Heiligen Geist zu mir hernieder, wird mir

so gegenwärtig bei aller Ferne. „Vor Gott", „vor Christus": durch den Geist!

So aber Christus als Heiland und Erlöser vor Augen haben (6, 60), so ihn erleben, so in Gleichzeitigkeit mit ihm sein, ihn sich aneignen — das heißt: glauben. „... Diese ganze Herrlichkeit ist nur für den Glauben" (Pap IX A 440).

8. Kapitel.

Der Glaube als Aneignung der Lösung.

1. Das Wesen des Glaubens.

Über die innere Gestaltung des Glaubensbegriffes ist schon Entscheidendes mit der Beschreibung des Glaubensgegenstandes gesagt. Der Glaube erscheint eben wesentlich als das Gleichzeitigsein mit dem Paradox der Person Jesu. Die „Gleichzeitigkeit ist ... der Glaube" (9, 3). Allein, ist denn damit nicht der Glaube als „Mystik" bestimmt? Taucht hier nicht an einem wichtigen Punkte der Gedankenwelt Kierkegaards die von diesem so verachtete Ästhetik auf? Fraglos hat der Glaube bei Kierkegaard einen mystischen Zug. Nennt er nicht ein mystisches Moment, wenn er z. B. von des Glaubens „Autopsie" redet: „... aller Glaube ist Autopsie" (Pap. V B 6, 8), Freiblick, wie er eben in der Fähigkeit, gleichzeitig zu werden, sich zeigt (6, 93)? Und doch ist diese Art Mystik nicht gleichbedeutend mit dem, was man gewöhnlich Mystik nennt, und was auch Kierkegaard an vielen Stellen unter diesem Ausdruck versteht[1]). Im Begriff der Gleichzeitigkeit nämlich liegt ja schon die Tatsache enthalten, daß der Glaubende dem Glaubensobjekt gegenübertritt, diesem konfrontiert wird: der Glaubende hat es mit einer „Lebenswirklichkeit" zu tun (7, 24), die sich ihm objektiv gegenüberstellt, vor die er hintritt: „Des Wissens Streben ist es gerade, das Ich in seinem Gegenstand verschwinden zu lassen, des Glaubens, es in und mit dem Gegenstand zu konservieren" (Pap III A 216). Die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand ist konstitutiv für den Glaubensbegriff. Die Gleichzeitigkeit gerade bildet die Sicherung gegen jede Art von ästhetischer Mystik.

Aber noch in einer anderen Beziehung hat die Gleichzeitigkeit bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung des Glaubensbegriffes. Wir sahen vorhin, wie das in der Gleichzeitigkeit gewonnene Jesusbild den Stempel der Hoheit, der unbedingten Absolutheit Christi trägt. Und gerade diese Charakteristik ist die Folge der Betonung des Moments der Gleichzeitigkeit, denn nur in dieser Situation tritt der einzelne Christus unmittelbar gegenüber: die trennende Schranke der Zeit ist gefallen und damit die vornehmliche Voraussetzung für die Möglichkeit der Verflüchtigung des absoluten Verhältnisses; nur in der Gleich-

[1]) Vgl. o. S. 155 Anm. 17.

zeitigkeit kommt daher die Konstituierung des absoluten Unterschiedes zustande. Somit bringt das Moment der Gleichzeitigkeit deutlich zum Bewußtsein, daß der Glaubensgegenstand letztlich den das Glaubensverhältnis bestimmenden Faktor darstellt, daß der bestimmende Faktor im Glaubensverhältnis der unbedingte Autorität beanspruchende Christus ist. Durch die Betonung der Gleichzeitigkeit ist der Glaube unmittelbar als theozentrisch gekennzeichnet. Nun aber sahen wir vorhin[2]), daß das „vor Christus" letztlich eine Auswirkung darstellt des „vor Gott". Mithin wird sicherlich auch der Theozentrismus des Glaubens die Folge sein der schon in der Urtatsache zum Ausdruck kommenden Absolutheit Gottes. Doch bemerkten wir denn nicht gerade bei der Urtatsache, daß nur dann die Absolutheit Gottes zur Geltung kommt, wenn auch dem personalistischen Individualismus, dem Existentialismus sein Recht gegeben wird? So muß es auch hier sein. Der Theozentrismus kann nur dann in die Erscheinung treten, wenn eine Verflüchtigung der Existenz ausgeschlossen ist. Und in der Tat! Es ist das Ich-Du-Verhältnis des „vor Gott", wie es im Grundverhältnis sich zeigt, wenn Kierkegaard definiert: „Der Glaube ist der Ausdruck für das persönliche Verhältnis zu einer Persönlichkeit. . . . In diesem rein persönlichen Verhältnis zwischen Gott als Persönlichkeit und dem Glaubenden als Persönlichkeit, im Existieren, liegt der Begriff Glaube" (E. P. 1854, 96). Sowohl Theozentrismus wie existentieller Individualismus sind konstitutiv für den Glaubensbegriff.

Das wird in besonderer Weise anschaulich im Hinblick auf die Entstehung des Glaubens. Damit kommen wir auf einen Vorgang, den Kierkegaard immer und immer wieder berührt. Um ihn — so kann man vielleicht sagen — drehen sich im Grunde alle seine Schriften; auf ihn will er seine Zeitgenossen immer wieder hinweisen. Bezeichnenderweise aber formuliert er, soviel ich sehe, nirgends ausdrücklich diesen Vorgang so, wie wir es eben versuchten. Er sagt vielmehr in seiner Schrift „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", daß die Hauptfrage seiner Werke sei: Wie werde ich ein Christ? (10, 31)[3]); und an vielen Stellen seiner Schriften läßt sich diese Formulierung nachweisen[4]). Diese Fragestellung schon ist charakteristisch. Es handelt sich danach hier um eine persönliche subjektive Frage, um eine Frage also, die die Anerkennung des existentiellen Individualismus erfordert.

Wie aber beantwortet Kierkegaard diese Frage? Im wesentlichen ist uns der Inhalt der Antwort schon bekannt. Wir brauchen etwa nur zu verweisen auf die Erörterung über den „Augenblick"[5]). Wir wissen, daß mit diesem Ausdruck in diesem Zusammenhang die Wiedergeburt

[2]) S. o. S. 203.
[3]) Vgl. 10, 69.
[4]) Z. B. 10, 3. 15 Anm. 2. 66; 6, 115. 151.; 7, 67. 75ff.; 9, 89.
[5]) S. o. S. 184.

gemeint ist. Bei diesem Akt aber — das ist letztlich schon mit dem Ausdruck gesagt — ist Gott allein der Agens: der Theozentrismus kommt deutlich heraus. Theozentrisch orientiert sind aber auch weiterhin alle Vorgänge, die innerlichst mit der Wiedergeburt zusammenhängen. Was kommt z. B. in der Reue, die der Vergebung der Sünden vorausgeht (4, 446), und in der sich der Mensch als durch und durch sündig erkennt (ib.), klarer zum Ausdruck als die Anerkennung der „göttlichen Norm"? Was ist die Buße anders als Demütigung vor Gott? Diese Demütigung aber (S. V. XI, 268) wird zum völligen Absterben (12, 53): der Mensch stirbt ab ... der Welt (11, 64), der Selbstliebe (66) [6]), der Unmittelbarkeit (7, 210), jedem Vertrauen überhaupt auf eigene Kräfte (4, 447) [7]), sich selber (7, 160). Wir erinnern an die Gedanken, die Kierkegaard so meisterhaft in seiner Behandlung der Geschichte von der Sünderin zum Ausdruck gebracht hat [8]). Erst wenn der Mensch allem eigenen Wollen abgestorben ist, erst dann erlebt er ja Gottes Gnade: er erhält das Gnadengeschenk des Glaubens. Der Glaube eben ein Geschenk Gottes an die Menschen; es ist das ein Gedanke, der besonders in den „Brocken" häufiger betont wird (6, 92) [9]). „Er bringt Glauben, ‚den Glauben'; dies ist nämlich erst eigentlich im strengsten Sinne Glauben, diese Gabe des Heiligen Geistes, nachdem der Tod dazwischen getreten ist" (11, 68). Glaube und Theozentrismus hängen eng zusammen.

Allein, ist denn dabei nicht die Gefahr vorhanden, daß gerade durch die Betonung des Theozentrismus ein quietistisches Moment in den Glauben hineingelangt? Wird nicht vielleicht durch die starke Hervorhebung der Aktivität Gottes die Aktivität des menschlichen Ichs gelähmt? Muß nicht schließlich doch der theozentrische Faktor den personalistisch-individualistischen verdrängen? Da fällt nun auf, daß neben jenen theozentrischen Aussagen andere stehen, die gerade die Selbsttätigkeit des Ichs [10]) bei der Entstehung des Glaubens deutlich beweisen. Damals (zur Zeit Jesu) war gläubig zu werden die furchtbarste Entscheidung für den Menschen (9, 85). Auch heute noch steht jeder Mensch in der Gleichzeitigkeit mit dem Paradox am Scheidewege (70). Christus stellt es ihm anheim, entweder sich zu ärgern oder zu glauben (67); der Mensch sieht sich vor einem Entweder—Oder, vor einer Alternative; er steht in einer „Spannung" (Pap VII² B 235, S. 80). „Es gilt, durch Verzweiflung und Ärgernis hindurch (durch die beiden Cerberusse, die den Zugang zum Christwerden bewachen) den Glauben zu gewinnen" (7, 67). Glaube bedeutet mithin eine Entscheidung, eine Wahl (9, 84), er ist ein Wagen (7, 116), ein Sprung (Pap I A 99); es heißt „spring zu in der Gottheit Arme!" (S. V. VIII, 101). Der Glaube

[6]) Vgl. 11, 70.
[7]) Vgl. 11, 64.
[8]) S. o. S. 211.
[9]) Vgl. 6, 58. 59. 60. 62.
[10]) Vgl. etwa Pap III A 216.

ein Akt der Freiheit (Pap III A 39), eine Äußerung des menschlichen Willens (6, 76)[11]. Und gerade diese Auffassung des Glaubens ist ja, wie wir vorhin schon andeuteten, die notwendige Folge der Grundposition Kierkegaards: der Mensch ist eben ein freies Wesen, ist Persönlichkeit (9, 142f.). Der Persönlichkeitswert des Menschen muß gerade innerhalb des Glaubensverhältnisses erhalten bleiben, wenn anders das Wesen des Glaubens als des persönlichen Verhältnisses zum persönlichen Gott gewahrt werden soll. Gewiß, „keiner kann sich selbst den Glauben geben, er ist eine Gottesgabe, ich muß darum beten. Gut; aber kann ich denn selbst beten, oder sollen wir weitergehen und sagen, nein, das Beten (also auch das Beten um den Glauben) ist eine Gottesgabe, die kein Mensch sich selber geben kann, es muß ihm gegeben werden? Und was dann? Dann muß es mir wohl wieder gegeben werden, recht darum zu beten, daß ich recht um den Glauben beten dürfte usw. Das sind viele, viele Couverte — aber da muß doch an einem oder dem anderen Punkte haltgemacht werden bei der Subjektivität. Daß man die Skala so groß, so schwierig macht, kann lobenswert sein als Majestätsausdruck für Gottes Unendlichkeit; aber die Subjektivität ausschließen, läßt sich doch nicht machen, es sei denn, daß wir Fatalismus haben wollen" (Pap X^2 A 301).

Wir stehen mithin vor einer Zweiheit: Gott wirkt den Glauben, der Mensch ist passiv — der Glaube ist ein Willensakt, der Mensch ist aktiv[12]. Gleich bei der Entstehung des Glaubens merken wir, daß der Glaube eine Antinomie, eine Paradoxie in sich enthält. Der Glaube Kierkegaards ist wesentlich paradox. Er stellt sich in gleicher Weise in Gegensatz sowohl zur alleinigen Betonung des Glaubenstheozentrismus wie auch zur alleinigen Hervorhebung des „Glaubensaktes"[13]. Auf diese Weise ist die Sicherung hergestellt gegen die Verflüchtigung des Glaubensbegriffes überhaupt. Denn so bleibt

---

[11]) Vgl. Pap IV B 87,2.

[12]) Dieser Tatbestand läßt sich auch im N. T., im besonderen bei Paulus, nachweisen. Indem der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes ist, ist der Mensch bei der Entstehung desselben passiv (vgl. auch Rm 3, 25f.; 5, 17). Und doch fehlt hinwiederum die Aktivität des Menschen nicht. Das kann man, wenn man den Individualitätsgedanken nicht schon in der Bezeichnung des Glaubens als Ungehorsam (Rm 11, 20 usw.) oder auch in der Tatsache finden will, daß er die „Aneignung" der Versöhnung darstellt, jedenfalls entnehmen aus 2. Kor. 5, 18ff, denn hier wird einerseits (18) die Versöhnung als freie Tat Gottes bezeichnet, andererseits wird (20) „ein klarer Appell an den Willen des Menschen gerichtet".

[13]) Im Hinblick auf die Moderne könnte man, die eine Seite des Paradoxes im Auge behaltend, im Sinne Kierkegaards die Forderung aussprechen nach einem — sit venia verbo! — paradoxen bezw. personalistisch — individualistischen Glaubenstheozentrismus (etwa gegenüber dem wohl etwas einseitigen Theozentrismus Schaeders) oder, auf die andere Seite des Paradoxes reflektierend, reden von einem theozentrischen Glaubensindividualismus (vielleicht gegenüber der einseitigen Betonnung des Individualismus bei Herrmann).

einerseits der Gottesbegriff in seiner Absolutheit, seiner Objektivität bestehen, und eben damit wird der von dem Immanenzgedanken herkommenden Gefahr begegnet, andererseits wird dem Menschen doch wieder sein Persönlichkeitswert zuerkannt, und eben damit der von dem Transzendenzgedanken sich herleitenden Gefahr begegnet. Existenz! Subjektivität und Objektivität zugleich! Paradoxie! „Der Glaube ist zugleich ... das Subjektivste und das Objektivste. Der Glaube kann sich so niemals emanzipieren von diesem: ich glaube ...“ (Pap III A 216). „... Das Objektivste im Glaubensbekenntnis beginnt so: Ich glaube“ (Pap I A 56). Ist nun so fraglos der Glaube bei Kierkegaard paradox, enthält er ohne Zweifel eine Paradoxie in sich, so ist diese doch nicht so zu verstehen, als würde damit unmittelbar auch die wesentliche Gleichberechtigung des immanenten und des transzendenten Faktors behauptet. Die Unmöglichkeit einer solchen Gleichstellung geht schon ohne weiteres hervor aus Kierkegaards ganzer Frömmigkeitsrichtung, wie wir sie bislang kennen lernten, denn ihr gibt ja doch die Betonung der göttlichen Erhabenheit ihr eigentümliches Gepräge. Die gänzliche Unhaltbarkeit einer solchen Auffassung aber wird deutlich dadurch bewiesen, daß Kierkegaard scheinbar im Widerspruch zu Aussagen, wie wir sie vorhin zusammenstellten[14]), behaupten kann: „... der Glaube ist kein Willensakt“ (6, 58)[15]); er fährt dann fort und sagt zur Erklärung: „... denn aller menschlicher Wille ist beständig nur effektiv innerhalb der Bedingung“ (ib.)[16]). Damit soll nichts anderes ausgedrückt werden als dies: der tragende Grund der Immanenz ist und bleibt die Transzendenz. Jene steht in Abhängigkeit von dieser. Alle menschliche Freiheit ist nur relativ im Verhältnis zur göttlichen, wie überhaupt das Merkmal des Göttlichen die Absolutheit, das Kennzeichen des Menschlichen aber die Relativität ist. So bringt jener Satz lediglich die Bedeutung des Gottesgedankens bei der Entstehung des Glaubens, wie sie uns schon bekannt ist, zu einer klaren Anschauung; er stellt den Theozentrismus in ein helles Licht; er zeigt eben Gottes Absolutheit. Aber dadurch wird nicht aufgehoben, daß der Glaube Wille ist. „Zum Glauben gehört doch wohl gewiß eine Willensäußerung, und das sogar in einer anderen Bedeutung, als wenn ich z. B. sagen muß, daß zu jeder Erkenntnis eine Willensäußerung gehört; denn wie kann ich es mir anders erklären, daß es in dem Neuen Testament heißt, daß

---

[14]) S. o. S. 220 f.

[15]) Dagegen wiederum 6, 76. „. . . der Glaube ... ein Freiheitsakt, eine Willensäußerung“.

[16]) Pap X^2 A 428: „Das Christentum kann zu einem Menschen sagen, du sollst das eine, was nottut, wählen, aber so, daß da keine Rede mehr sein kann von einer Wahl. . . So daß es also etwas gibt, in bezug auf das keine Wahl sein darf und im Begriff nicht sein kann, und doch eine Wahl ist. Also, daß just dies, daß da keine Wahl ist, der Ausdruck dafür ist, mit welcher ungeheueren Leidenschaft oder Intensität man wählt. Kann es einen genaueren Ausdruck geben dafür, daß die Wahlfreiheit nur eine Formbestimmung in der Freiheit ist ... ? ...“

der, der nicht glaubt, gestraft werden soll" (Pap I A 36). Gott will den Glauben! Aber der Glaube ist doch eben auch Wille! Jene früheren Aussagen werden nicht ohne weiteres außer Kraft gesetzt. Man kann übrigens auf eine Parallele aus dem Grundverhältnis verweisen: der Schöpfungsgedanke vermochte dort den Dualismus nicht aufzuheben. Die Paradoxie wird letzten Endes also nicht negiert. Sie ist und bleibt das Lebenselement des Glaubens. Der Glaube ist in seiner existentiellen Wirklichkeit eine Paradoxie. Wie könnte das anders sein, wenn der Gegenstand des Glaubens das Absurde ist?

So bringt Kierkegaard den paradoxen Charakter des Glaubens zu einem deutlichen Ausdruck, indem er den Glauben „eine Sphäre für sich selbst" (7, 25) nennt und ihm als christlicher „Bestimmung" seinen Ort in der „Transzendenz" anweist[17]); damit tritt der Glaube unmittelbar in Gegensatz zur „Sphäre der Intellektualität" (7, 25), zur Sphäre der „Immanenz" (Pap VII²B 235, S. 138). „Wenn Ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubet Ihr nicht. Hier sieht man die Richtigkeit, das Glauben zu einer eigenen Sphäre zu machen. Denn wenn das, was man so im allgemeinen glauben nennt: ((glauben, daß es einen Gott gibt, eine Vorsehung usw.) was garnichts Anderes ist als wissen, oder die Unmittelbarkeit, die wohl durch Denken geklärt sein kann, aber nicht in Anfechtung versucht ist, die bis zum Absurden peinigt) glauben wäre, dann würden die Worte Christi eine Anti-Climax und Christus käme dazu, das Gegenteil zu sagen. Denn jener quasi Glaube, er meint zu glauben — nur Mirakel, und mit diesen kann er nicht auskommen; er glaubt, wie es heißt, an Gott und Christus, aber läßt das Mirakel dahingestellt sein. Doch Christus ordnet das Verhältnis umgekehrt, erst kommt der Glaube, der Mirakel glaubt, glaubt, weil er Mirakel sieht, und dann der nächste, der glaubt, ungeachtet, daß kein Mirakel geschieht. Diese beiden Bestimmungen gehören zum Glauben, und das Absurde, die Zeichen des Ärgernisses sind da. Zuerst glauben, daß Gott etwas geschehen lassen wird, was ganz und gar direkt gegen unsere Vernunft und unseren Verstand streitet. Das ist absurd. Und wenn man dann geglaubt hat, daß es geschehen wird, dann gleichwohl glauben, ungeachtet dessen, daß es nicht geschieht. Aber nimmt man die erste Bestimmung des Glaubens fort, glauben, weil man Zeichen und Wunder sieht, dann werden die Sphären verwirrt, denn dann kommt das Wissen und die höchste Form des Glaubens dazu, einander zu gleichen. Denn das Wissen verlangt, wenn es die Erlaubnis bekommt, sich Glaube zu nennen, kein Mirakel; es will dies vielmehr am liebsten davon frei sein, denn das Mirakel ist ihm ja gerade zum Ärgernis. Aber die höchste Form des Glaubens ist doch glauben, ohne Zeichen und Wunder zu sehen. Hier sieht man ein Exempel dafür, wie alles verwirrt ist, wenn man nicht darauf achtgibt, den Glauben zu einer Sphäre für sich selbst zu machen" (Pap VIII¹A 672). Der Glaube ist auf das Absurde an-

[17]) Vgl. Pap VII² B 235, S. 137ff; s. auch 3, 189.

gelegt. „...das Absurde ist... Gegenstand des Glaubens und das einzige, was sich glauben läßt“ (6, 285). Credo, quia absurdum[18])! Und nun tritt die „Sphäre des Glaubens“ mit der „Sphäre der Immanenz“ in Verbindung, die Vernunft wird auf das „Absurde“ angewandt: — wenn die Sphäre des Glaubens anerkannt, wenn die Glaubensgegenstände nicht überhaupt geleugnet werden sollen, dann muß die Paradoxie entstehen. Der Mensch glaubt „gegen den Verstand“ (6, 297)[19]). Aber diese im innersten Wesen des Glaubens begründete Paradoxie wird natürlich nur dann erlebbar, wenn eben der Gegensatz zum Bewußtsein gebracht wird, d. h. wenn der Verstand in seiner Betätigung nicht von vornherein eingeschränkt wird, wenn nicht unmittelbar seine Anwendung auf das Glaubensobjekt hintangehalten, wenn nicht durch eine wohlausgedachte Theorie Glauben und Wissen fein säuberlich von einander getrennt werden[19a]). „Was ist das, glauben? Das ist wollen (was man soll, und weil man soll): gottesfürchtig und unbedingt gehorsam sich wehren gegen den eitelen Gedanken, begreifen zu wollen, und gegen die eitle Einbildung, begreifen zu können“ (Pap X[1] A 368). „Richtig sagt Hamann: wie ‚Gesetz‘ ‚Gnade‘ aufhebt, so hebt das ‚Begreifen‘ das ‚Glauben‘ auf. Das ist ja mein Satz. Aber bei Hamann ist das bloß ein Aphorismus, während ich ihn durchgekämpft, oder ihn aus einer ganzen gegebenen Philosophie und Bildung herausgekämpft habe, bis zu dem Satz: zu begreifen, daß man den Glauben nicht begreifen kann, oder (die mehr ethische oder gottesfürchtige Seite) zu begreifen, daß man den Glauben nicht begreifen soll“ (Pap X[2] A 225)[20]). Das ist keine Ruhe, wie die Gebietsteilung zwischen Glaube und Wissen sie mit sich bringen würde; hier ist Auseinandersetzung, Kampf, Unruhe, Spannung: Paradoxie.

In besonderer Weise aber zeigt sich diese Spannung darin, daß der Glaube für den Glaubenden immer mit Ungewißheit verbunden ist; der Glaube enthält stets Unsicherheit in sich, und das eben deshalb, weil es unmöglich ist, das Glaubensobjekt gedanklich, verstandesmäßig, objektiv klar und unzweideutig zu fassen. In diesem Moment der objektiven Ungewißheit findet die mit dem Glauben gegebene Paradoxie ihre eigenartigste Ausprägung.

---

[18]) S. etwa Dorner-Schrempf, S. K.s Angriff auf die Christenheit 1896, S. 96.

[19]) Vgl. 6, 305; 7, 120. 246. 250. 259. 264. S. auch Röm. 4, 18ff, wonach Abraham aller Unwahrscheinlichkeit zum Trotz glaubte.

[19a]) Vgl. etwa Pap X[2] A 432: „... Spekulation kann den Glauben kontrollieren ..., um nachzusehen, daß da nicht quatschig Bestimmungen in den Glauben hineingemischt werden, die nicht Gegenstand für Glauben sind, aber z. B. für Spekulation ...“; siehe auch a. a. O. 596: „... Eine ganze pseudonyme Literatur beschäftigt sich auf so vielerlei Art und mehrere Pseudonyme hauptsächlich damit, das Problem des Glaubens zu beleuchten, seine Heterogenität von den anderen Sphären des Geistes zu bestimmen usw. usw. Und wie wird all dieses gemacht? Durch Dialektik, durch Denken ...“

[20]) Unbegreiflichkeit des Glaubens findet K. auch bei Luther, vgl. Pap X[2] A 123. S. auch E. P. 1851, 122; Pap IX A 148.

Erst damit berühren wir das Innerste des Kierkegaardschen Glaubensbegriffs[21]). Kierkegaard wird nicht müde, immer wieder diese Ungewißheit zu betonen[22]). Er gebraucht zur Bezeichnung derselben gern das Bild vom „Schweben über 70000 Faden Wasser" (4, 411)[23]). Der Glaube ist in steter Spannung, in fortwährender „Lebensgefahr"; er hat kein sicheres objektives Resultat, auf dem er ausruhen könnte: er schwebt eben gleichsam über einer grundlos sich öffnenden Tiefe. „Ob ich den Glauben habe, darüber kann ich keine unmittelbare Gewißheit bekommen — denn glauben ist ja gerade dieses dialektische Schweben, das, unaufhörlich in Furcht und Zittern, doch niemals verzweifelt, der Glaube ist just diese nie endende Besorgnis um sich selbst, die einen wach dabei hält, alles zu wagen, diese Besorgnis, ob man auch wirklich den Glauben hat — und sieh, just diese Besorgnis um sich selbst ist der Glaube" (Pap IX A 32). Man könnte als Vergleich hinweisen auf den Verliebten: des Geliebtwerdens vollkommen sicher ist er nie; es fehlt ihm die Sicherheit, die Gewißheit des objektiven Besitzes, deren sich allein der Ehemann erfreut (6, 144)[24]); das Wesen des Verliebtseins besteht geradezu in dieser Unsicherheit. Aber es handelt sich dabei doch nur um einen ganz unvollkommenen Vergleich, der das Wesen der Sache in keiner Weise trifft[25]). Die objektive Ungewißheit kommt nicht erst später bei der Auseinandersetzung mit der Immanenz in den Glaubensbegriff hinein, sie ist vielmehr so innerlichst mit diesem verbunden, daß man sie recht eigentlich schon bei der Entstehung des Glaubens beobachten kann. Der Glaube ist, wie wir gesehen haben, Entscheidung, Wagnis. Gibt es aber eine Entscheidung oder ein Wagnis ohne Ungewißheit (6, 278)[26])? Wir merken immer mehr: die objektive Ungewißheit gehört zum Wesen des Glaubens. Eben durch sie wird der Glaube in steter innerer Bewegung gehalten; durch sie wird er, wie Luther sagt, „ein unruhig Ding" (11,10); durch sie behält so die Per-

---

[21]) Vielleicht bezieht sich vor allem auf die Hervorhebung der objektiven Ungewißheit die Bemerkung Kierkegaards: „Es ist klar, daß ich in meinen Schriften eine weitere Bestimmung des Begriffs ‚Glaube' gegeben habe, die bislang nicht dagewesen war" (E. P. 1850, 326).

[22]) Wie diese Ungewißheit notwendigerweise zustande kommt, ersieht man etwa aus folgenden Worten K.s: „Ich betrachte die Natur, um Gott zu finden, ich nehme ja auch Allmacht wahr; aber ich gewahre zugleich vieles andere, was mich ängstigt und verwirrt. Summa Summarum: davon wird die objektive Ungewißheit" (vgl. Gaudig, Kirchl. Monatsschrift. 5. Jahrgang 1886, S. 365).

[23]) Vgl. auch 4, 410: „Aber das Glauben ist gerade wie das Schwimmen, und anstatt einem aufs (feste) Land zu helfen, soll der Redner einem hinaus aufs tiefe Wasser helfen; wenn also einer sagen wollte, glauben bedeute, auf dem Erdboden liegen und sich wälzen, sicher auf Grund des Resultates, dann sagt er das gleiche, aber man merkt es vielleicht nicht". S. ebenfalls 4, 436f. 442; 6, 220. 279. 305. 359; S. V. IX, 344.

[24]) Vgl. 7, 90.

[25]) S. S. V. VII, 532.

[26]) Vgl. 7, 116.

sönlichkeit des Glaubenden ihre Lebendigkeit. Unruhe[27]), Spannung, Lebendigkeit aber ist immer ein Zeichen für Innerlichkeit[28]). So stellt sich der Glaube dar eben als Innerlichkeit (6, 277); Kierkegaard spricht ganz ausdrücklich von Glaubensinnerlichkeit (297). Wo aber wirkliche Innerlichkeit ist, da ist persönliche Interessiertheit[29]); demnach kann man den Glauben auch ebenso definieren (6, 125)[30]). Diese Interessiertheit muß dem Glauben unbedingt erhalten bleiben. Darin eben besteht sein Leben. Sie wird ihm aber bewahrt gerade durch die Ungewißheit. Ja noch mehr! Die Innerlichkeit wird um so größer, je größer die Ungewißheit, je weniger objektive Zuverlässigkeit vorhanden; man kann geradezu sagen: je mehr Ungewißheit, je mehr Risiko, desto mehr Glaube (6, 284). Das Risiko, die Ungewißheit ist demnach der Maßstab für die Intensität des Glaubens. So steht „das Wissen" im Dienste des Glaubens, die mit dem Denken verbundene Not ist die „Spannkraft" des Glaubens (E. P. 1851, 3)!

Auf diese Weise gerät das Ich allmählich in eine gewisse Hochspannung, in eine geradezu leidenschaftliche Erregung. Unter dem Druck der Ungewißheit bestimmt sich so letztlich der Glaube als Leidenschaft (3, 60)[31]). Glaube ist „der Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit" (6, 278 f)[32]), oder, indem auf das Objekt des Glaubens, „das absolute Paradox", reflektiert wird: „Glaube ist die objektive Ungewißheit mit dem Abstoß des Absurden, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit..." (7, 288). Das ist die für Kierkegaard am meisten charakteristische Interpretation des Glaubensbegriffs. Diese Interpretation aber kennzeichnet den Glauben durch das „Wie" des Erlebens der Paradoxie, durch die Intensität, mit der die in ihm enthaltene Paradoxie das Ich des Menschen erregt (118). Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard einmal sagt, wenn einer das Wie seiner Innerlichkeit beschreibe, dann könne er indirekt zeigen, daß er ein Christ ist, ohne überhaupt den Namen Christi zu nennen (291). Der Glaube ist eben immer eine wesentlich subjektive Bestimmtheit: „der Glaubende ist ein subjektiver Denker" (50).

Wenn dem nun aber auch so ist, so darf doch dabei keineswegs übersehen werden, daß mit dem Subjektiven in untrennbarem Zusammen-

---

[27]) Vgl. auch E. P. 1854, 227: „Das Christentum ist die intensivst stärkste, die größtmögliche Unruhe. . .".

[28]) S. o. S. 35.

[29]) S. o. S. 34.

[30]) Vgl. 6, 148.

[31]) S. auch 6, 128

[32]) Vgl. 6, 284. Gedanken dieser Art klingen vielleicht auch durch die Darstellung, die A. Schlatter von dem Glaubensbegriff des Hebräerbriefes gibt, hindurch. „Weil er (sc. der Glaube) nicht Sichtbares vor sich hat, muß er glauben; darin liegt die Nötigung zu einem Trauen, das mit kräftiger Anspannung des Willens den Wert und die Kraft der vorgehaltenen Dinge, obgleich sie nicht sichtbar sind, dennoch bejaht" (vgl. A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. 3. Bearbeitung, 1905, S. 528).

hang das Objektive steht: „In all dem üblichen Reden darüber, daß Joh. Climacus bloß die Subjektivität sei usw., hat man doch außer all seiner übrigen Konkretion dieses ganz übersehen, daß er in einem der letzten Abschnitte zeigt, daß das Merkwürdige ist, daß es ein Wie gibt, das die Eigenschaft hat, daß, ist dieses genau gegeben, so auch das Was gegeben ist; daß dies ‚des Glaubens' Wie ist. Hier ist doch wohl gezeigt, daß die Innerlichkeit just in ihrem Maximum wieder die Objektivität ist. Und dies ist doch eine Wendung des Subjektivitätsprinzips, die, soweit mir bekannt ist, niemals früher so durchgeführt oder ausgeführt worden ist" (Pap X²A 299). Subjektivität, gewiß — aber auch Objektivität. Das Objektive erscheint in seiner Objektivität erst bei der subjektiven Einstellung.

Ist der Glaube nun in der Weise subjektiv, so tritt er notwendigerweise in Gegensatz zu jeder Art von objektiver Einstellung, und damit vor allem zu dem Versuch, den Glauben zu beweisen; ein solcher ist nach Kierkegaard immer gleichbedeutend mit dem Aufgeben des Glaubens (6, 126): Glaube und Unwahrscheinlichkeit gehören eng zusammen (S. V. V, 116). Demnach ist seine Stellung zur Apologetik[33]) festgelegt: er muß ihr gegenüber eine durchaus ablehnende Haltung einnehmen. Harte Worte spricht er über sie. Den Apologeten nennt er einen „Judas Nr. 2" (8, 84). „Die ganze alte Waffenlehre, all das Apologetische und alles, was dazu gehört, dient vielmehr, rein heraus gesagt, dazu, die Sache des Christentums zu verraten" (10, 28). Das Christentum wird verraten, indem man es verteidigt (9, 209), ja, „je gelehrter, je trefflicher die Verteidigung, desto mehr ist das Christentum verpfuscht, abgeschafft, entmannt" (S. V. IX, 190). Wenn dieses wirklich das Absolute ist, dann braucht es nicht um Aufnahme zu betteln, und den Eindruck hat man doch, wenn versucht wird, es einem verständlich zu machen. Im übrigen ist die Verteidigung einer Sache immer in gewissem Sinne gleichbedeutend mit ihrer „Disrekommandierung" (8, 84). Daß heute so viele an der Wahrheit des Christentums zweifeln und dadurch, wie sie sagen, von dem Wege des Glaubens abgehalten werden, gerade das ist die Folge davon, daß die „Christen" versuchten, das Christentum durch Gründe zu stützen, denn die Gründe gerade „erzeugten den Zweifel" (11, 56). So hat die Apologetik geradezu zerstörend in der Christenheit gewirkt. Aber wenn man doch nun einmal mit Gründen arbeiten, wenn man nun doch einmal beweisen will, so soll man nur ruhig beweisen, daß das Christentum unbeweisbar, daß es gegen die Vernunft ist: man soll es so unwahrscheinlich machen, als nur möglich (9, 21). „Die alte Apologetik" kann hier Wegweiser sein: „... Die alte [Apologetik] stellte doch die Sache so dar: sie zeigte an jedem Punkt, wie wenig das Christliche das menschlich Wahrscheinliche ist und machte gerade dieses zum Kriterium für das

[33]) Vgl. T. Bohlin, K. als Apologet (Wort und Tat. Hefte der apologetischen Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit. Heft 8, Februar 1927, S. 1ff.).

Göttliche . . . Sie zeigte, wie unwahrscheinlich es war, daß das Christentum es vermocht haben würde, zu siegen — doch siegte es, und daraus wurde seine Göttlichkeit bewiesen, also aus dem Unwahrscheinlichen . . .“ (E. P. 1851, 15). Kierkegaard wünscht sich demgemäß „eine Einleitungswissenschaft[34]), welche die Dialektik des Unwahrscheinlichen[35]) und seinen Umfang entwickelte, samt der Existenzkategorie, die ihr entspricht (Glaube)“, „eine solche .... würde, besonders, wenn ihr eine griechische Unterlage geschaffen würde, um durch Gegensatz Licht zu bringen, ... in unserer Zeit eine Festlichkeit der Erneuerung sein, von der sich doch etwas erhoffen ließe“ (Pap VII² B 235, S. 78). Das Christentum unwahrscheinlich machen! Das geschieht am besten dadurch, daß man den Inhalt der christlichen Verkündigung in seiner ganzen Paradoxie vor den Menschen hinstellt. Jetzt steht er vor der Entscheidung: entweder glauben oder sich ärgern (9, 83)[36]), eine Alternative, welche die Apologetik verwischt hat. Der Mensch trägt voll und ganz die Verantwortung (4, 432). „Die Aufgabe ist ja nicht, wie die Dummheit der Menschen das glaubt, das Christentum vor den Menschen zu rechtfertigen; sondern sich selbst vor dem Christentum zu rechtfertigen“ (Pap V A 23). Damit ist diese Art von „Apologetik“ letztens nichts anderes als „Angriff“ (Pap VIII¹ A 480), auf diese Weise aber einzig und allein der Absolutheit des Christentums adäquat. Jesus selber ist in der Weise vorgegangen. Man braucht nur auf die Antwort hinzuweisen, die er den Boten des Johannes auf die Frage, die sie ihm im Auftrage des Johannes vorlegen, gibt. Er hat „das Christentum“ nicht wahrscheinlich gemacht, er hat keine Beweise für die Wahrheit seiner Verkündigung beigebracht: vielmehr „die Beweise“, die er anführt, lösen notwendigerweise das Ärgernis aus (9, 83ff.)[37]). Der Anstoß ist da. Der Mensch steht unmittelbar der göttlichen Wahrheit gegenüber: vor Gott. Es gilt die „Entscheidung“, den „Sprung“. Indirekte Mitteilung[38])!

Die Methode der „neuen Apologetik“ ist indirekte Mitteilung. „N.B. Was nötig ist, ist eine neue theologische Waffenlehre — neue Griffe — mit Hilfe der Doppeldialektik. Es ist ein Jammer, auf die orthodoxe Theologie in diesen Zeiten zu sehen, sie hält die Waffen

---

[34]) S. 6, 114: „. . . Einleitungswissenschaft, . . . Einleitung zur Dogmatik, . . . Apologetik. . .“.

[35]) Bärthold, Noten 1876, S. 103 macht darauf aufmerksam, daß Kierkegaard die Dialektik des Unwahrscheinlichen vielleicht im Gegensatz zu Aristoteles' Rhetorik, die ja gerade „mit Hilfe der Wahrscheinlichkeit zu überzeugen“ suche, ausgebildet habe. Diese Bemerkung Bärtholds geht offenbar zurück auf Pap VI A 17—19; 19: „Aristoteles setzt die Redekunst und die Mittel, Glauben zu wecken (πιστεις), in ein Verhältnis zur Wahrscheinlichkeit. . . Die christliche Beredsamkeit würde darin von der griechischen verschieden sein, daß sie es allein mit Unwahrscheinlichkeit zu tun hat, mit dem Beweis, daß es unwahrscheinlich ist, damit man es dann glauben kann. . .“.

[36]) Vgl. 9, 121.

[37]) S. 8, 81.

[38]) Vgl. o. S. 108ff.

(und meint, es seien Verteidigungswaffen anstatt Angriffswaffen), sie hält sie, wie wenn einer einen Stock an der Zwinge hielte und ihn dem Angreifer überreichte — damit der ihn damit schlagen könnte. Jean Paul macht irgendwo den Vorschlag, der Bürgerwehr einen Stock in die Hand zu geben, um sich damit zu verteidigen (denn das Gewehr verstehen sie nicht zu gebrauchen, das kann ihnen der Feind nur nehmen): so mit der Theologie in unserer Zeit, sie hat bloß Virtuosität im Erleiden von Niederlagen" (Pap VIII[1] A 480). Die indirekte Mitteilung, die den Gegner in seinem eigenen Lager aufsucht, ihn angreift, ist die Apologetik: Kierkegaards ganzes Werk ist insofern ja eine Apologie des Christentums[39]). Und nur diese Art von „Apologetik" fügt sich in das Ganze der Gedankenwelt Kierkegaards, wie sie ihrer Grundrichtung nach durch die Urtatsache bestimmt ist, ein: nur bei der indirekten Mitteilung bleibt ja einerseits Gottes souveräner Wille uneingeschränkt bestehen, indem es sich nämlich der Mensch nicht zutraut, was Gottes Vorrecht ist, einen anderen „zum Glauben zu bringen"; „Gott ist die Instanz" (Pap VIII[2] B 88, S. 179); andererseits bleibt auch die Selbsttätigkeit, die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit unangetastet (9, 112), die Innerlichkeit der Subjektivität wird erregt, Leidenschaft wird im Menschen hervorgerufen[40]). Theozentrismus und Individualismus: Existenz! Gerade den Gedanken der „Existenz" meint Kierkegaard im Gegensatz gegen die Gewohnheit seiner Zeit besonders betonen zu müssen. „Eins von den Unglücken der Moderne ist just die Abschaffung des ‚Ich', des persönlichen Ich. Just deshalb ist auch die eigentlich ethisch-religiöse Mitteilung wie verschwunden von der Welt. Denn die ethisch-religiöse Wahrheit verhält sich wesentlich zur Persönlichkeit, kann nur von einem Ich einem Ich mitgeteilt werden" (Pap VIII[2] B 88, S. 183). Und daß es sich hier um „Existenz" handelt, geht mit besonderer Deutlichkeit daraus hervor, daß Kierkegaard diese „christliche Mitteilung" eine „Mitteilung des Könnens . . ., näher des Sollen-Könnens" nennt (189)[41]). Aber wenn Kierkegaard so auch die Subjektivität deutlich betont und den Fehler der „Moderne" wesentlich darin sieht, daß „man stracks zu dem hastet, was man mitteilen will" (Pap VIII[2] B 89), so will er doch damit keineswegs die Betonung der Objektivität des Glaubens hintangestellt sehen: es handelt sich um „Glaubensgegenstände", die „mitgeteilt" werden. „Hier ist ein Moment von Wissen und insofern ein Gegenstand. Aber das ist bloß ein Erstes. Die Mitteilung ist nicht wesentlich Mitteilung des Wissens, sondern des Könnens. Daß da ein Moment des Wissens ist, gilt namentlich im Verhältnis zum Christlichen, da muß ja vorläufig ein Wissen vom Christentum mitgeteilt werden. Aber das ist bloß ein Vorläufiges" (Pap VIII[2] B 85, 29)[42]). Die Objektivität des Glaubensgegenstandes ist,

[39]) S. vorige Anmerkung.
[40]) S. o. S. 226.
[41]) Vgl. auch Pap VIII[2] B 85, 29.
[42]) S. ebenfalls Pap VIII[2] B 89, S. 189.

die notwendige Voraussetzung. Indem aber die Kenntnis derselben mitgeteilt werden muß, ist die „indirekte" Mitteilung zugleich doch wieder eine „direkte": sie ist „direkt — indirekt" (Pap VIII² B 89, S. 190)[43]). Das aber heißt letztlich nichts anderes, als daß christliche Verkündigung immer irgendwie Zeugnis sein wird. „Die Mitteilung des Christlichen muß doch zuletzt mit dem ‚Zeugen' enden, das Mäeutische kann nicht die letzte Form sein. Denn, christlich verstanden, liegt die Wahrheit doch nicht im Subjekt (wie Sokrates es verstand), sondern ist eine Offenbarung, die verkündigt werden muß. In der Christenheit kann ganz richtig das Mäeutische zu brauchen sein, just weil die meisten eigentlich in der Einbildung leben, Christen zu sein. Aber da das Christentum doch Christentum ist, so muß der Mäeutiker der Zeuge werden. Zuletzt wird der Mäeutiker auch nicht die Verantwortung aushalten können, denn das Mäeutische ruht doch immer in menschlicher Klugheit, wenn es auch noch so sehr geheiligt ist und geweiht in Furcht und Zittern. Gott wird dem Mäeutiker zu mächtig und so ist der Mäeutiker ein Zeuge, nur darin verschieden von dem unmittelbaren Zeugen, daß er durch das Werden hindurchgegangen ist" (Pap IX A 221)[44]). Zeugen aber kann der Mensch nur dann mit Aussicht auf Erfolg, wenn er das persönlich „existentiell ausdrückt", was er sagt: „‚Wirklichkeit' ist die existentielle Reduplikation des Gesagten[45]). In Wirklichkeit lehren, daß die Wahrheit ausgelacht wird usw., heißt, selbst verlacht und verspottet sie vortragen. In Wirklichkeit Armut lehren, heißt, selbst arm sie lehren ... Insofern endet alle Unterweisung in einer Art Schweigsamkeit; denn wenn ich es existentiell ausdrücke, dann ist meine Rede nicht hörbar nötig. ..." (Pap VIII² B 85, 17).

Allein, gibt es denn nun ein Zeugnis, das nicht dessen, was es bezeugt, völlig sicher wäre, dem nicht Glaubensgewißheit zugrunde liegt? Wir sahen bislang, wie der Glaubensbegriff Kierkegaards sein besonderes Gepräge durch das Moment der objektiven Ungewißheit erhält. Wie steht es nun mit der „Glaubensgewißheit" (9, 225)? Man könnte vermuten, daß sie eben durch die Betonung der objektiven Ungewißheit zurückgedrängt, wenn nicht letzten Endes ganz unmöglich gemacht sei[46]). Aber dem ist keineswegs so. In den Tagebüchern finden sich immer wieder Zeugnisse, aus denen deutlich und klar hervorgeht, daß mit dem Christentum Kierkegaards sich durchaus die

---

[43]) Vgl. Pap VIII² B 85, 29, vgl. auch schon VII² B 235, S. 93.

[44]) S. dazu auch Karl Heim (vgl. meine Schrift „Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims" 1925, bes. S. 82).

[45]) Vgl. Pap IX A 208 („Reduplizieren bedeutet, sein, was man sagt. . ."); VIII¹ A 91 („. . . Reduplikation dieses Gedankens bedeutet Handlung im Leben. . .").

[46]) Von einem „Verzicht auf die religiöse Gewißheit" bei K. spricht R. Hoffmann, K. u. die religiöse Gewißheit 1910, S. 133. Dagegen schon M. Slotty, Die Erkenntnislehre S. A. K.s. Eine Würdigung seiner Verfasserwirksamkeit vom zentralen Gesichtspunkt aus (Erlanger Dissertation) 1915, S. 56f.

Heilsgewißheit verbindet. „... Glaubend bin ich sicher und selig“ (Pap X² A 45). „Im Glauben ist die Ruhe“ (219). „... Da wird Ruhe und Frieden in deiner Seele sein, denn deine Seligkeit ist dir gewiß, wenn du nur glaubst“ (239). „Im Verhältnis zum Glauben gilt es nun, daß die Besorgnis sündig ist“ (Pap X¹ A 487). Kierkegaard spricht von dem „Apriorischen im Glauben, das über allem Aposteriori der Werke schwebt“, und dieses Apriorische findet er „so schön gesagt in den Worten: Ich weiß, daß nichts in der Welt — Fürstentümer usw., mag mich scheiden von Christus Jesus unserm Herrn ...“ (Pap II A 190). „Wie es eine apriorische Gewißheit gibt, in Vergleich mit der jedes empirische Faktum ein Verschwindendes ist, so ist der Glaube (nach dem protestantischen Lehrbegriff) die apriorische Gewißheit, vor welcher alle Empirie der Werke verschwindet ...“ (Pap I A 316)[47]. Der Glaube ist ganz richtig „der Punkt außerhalb der Welt, der deshalb auch die ganze Welt bewegt“ (Pap X² A 529)[48].

Wie aber verhält sich nun die Ungewißheit zur Glaubensgewißheit? Die Ungewißheit ist das Kennzeichen der Glaubensgewißheit (7, 123)[49], die Form derselben (192). Beide stehen also in engem Zusammenhang miteinander, sie sind untrennbar. Aber das Verhältnis der beiden ist nicht nur das von Form und Inhalt oder von Kennzeichen und Wesen, vielmehr ist die Ungewißheit die stete Voraussetzung für die Gewißheit; durch jene wird diese immer wieder herbeigeführt. Wie ist das möglich? Indem der Mensch die Erfahrung der Ungewißheit macht, erlebt er zugleich seine Relativität in bezug auf Gott. Die Ungewißheit bringt dem einzelnen den absoluten Abstand seiner selbst von Gott zum Bewußtsein[50]: die Absolutheit Gottes wird dem Menschen so immer wieder deutlich; er merkt, daß der Mensch recht eigentlich von Gott abhängig ist: er sieht sich demzufolge immer wieder genötigt, seinen inneren Halt in Gott zu suchen. Wieder tritt der Theozentrismus des Glaubens in sein Recht ein. Gerade die Tatsache der Ungewißheit vermittelt dem Glaubenden das Verständnis für das Theozentrisch-Autoritative, das der Glaube in sich birgt. Glaube ist letzten Endes Gehorsam[51]; er enthält ein „du sollst“ in sich[52]; er ist Demütigung, Anbetung (9, 31)[53]; vor allem aber, das heißt „glauben“:

[47]) Wird hier nicht ganz deutlich, daß die „Metaphysik“ nur Ausdruck des Glaubenserlebnisses ist?

[48]) Vgl. Pap II A 228 und auch 4, 436: „... Die Selbstquälerei... liegt darin, daß man nicht zur Freude durchdringt... Man soll durch. Wer nicht durchkommt, trägt selbst die Schuld. . . ‚wenn du nicht froh wirst, so wisse, so wisse, daß es deine eigene Schuld ist‘ “.

[49]) Vgl. 7, 144.

[50]) S. auch 7, 144.

[51]) Vgl. 9, 206; 10, 153 = Pap VII² B 235, S. 149; S. V. V, 119; X, 90; VII¹ A 151 („Paskal sagt: deshalb ist es so schwierig, zu glauben, weil es so schwierig ist, zu gehorchen“); E. P. 1854/55, 388. — S. auch Röm. 1, 5 vgl. 11, 20ff. 30ff.; 10, 14. 16.

[52]) S. V. IX, 37; 9, 206; 10, 95; Pap VIII¹ A 331; IX A 414.

[53]) Vgl. 8, 83. 70. 126; 10, 116.

„im Verhalten zu sich selbst und im Willen, es selbst zu sein, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“ (8, 46f.). Im Theozentrismus des Glaubens ist die Gewißheit des Glaubens gegeben. „Die Gewißheit des Glaubens ..... mußt du jeden Augenblick mit Gottes Hilfe erhalten“ (S. V. IX, 359). Der Glaube hat Gewißheit, weil er Gott hat. Theozentrisch muß also der Glaube orientiert sein, wenn es eine Glaubensgewißheit geben soll. Und wiederum, weil so das Konstitutiv der Glaubensgewißheit der Theozentrismus des Glaubens ist, deshalb muß diese Gewißheit, eben um der Erhaltung des Theozentrismus willen, Ungewißheit in sich enthalten. „Es gibt keine äußere Gewißheit, keine Gewißheit ein für allemal, keine bequeme Gewißheit“ (ib.); die Glaubensgewißheit bestimmt sich als „leidende“, als „kämpfende“ Gewißheit (6, 299)[54]. Ruhe im Kampf! „... wenn du dich ohnmächtig fühlst und vernichtet, dann sollen die himmlischen Kräfte sich in dir rühren, und wenn du zweifelst, dann sollst du zur gelegenen Zeit die himmlische Vergewisserung fühlen — in der Hitze des Streites soll Gottes Gnade dich überschatten“ (Pap II A 577). Theozentrismus und existentieller Individualismus! Der Mensch „vor Gott“! Der Mensch „vor Christus“!

So verweisen uns unsere Ausführungen über die Glaubensgewißheit zurück auf den Anfang unserer Erörterung über den Glauben. Indem es Glauben gibt, gibt es eine Unmittelbarkeit des Erlebens, eine unmittelbare Bezogenheit des Ichs auf Gott, auf Christus. Diese Bezogenheit steht offenbar im Mittelpunkt des Kierkegaardschen Glaubensbegriffes: „... nun bin ich bei dem Glauben im tiefsten Sinn. Der Glaube ist die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“ (Pap VIII[1] A 650). Eine Unmittelbarkeit, die die Reflexion in sich „aufgehoben“ hat, und das, weil die Unmittelbarkeit des „vor Gott“ allem zugrunde liegt[55].

Überschauen wir den Glaubensbegriff Kierkegaards, dann können wir nicht verkennen, daß ihm wesentlich ein autoritativer Zug eignet. Es wirkt sich eben in ihm die überragende Bedeutung des Gottesgedankens, wie er im Grundverhältnis sich zeigte, aus. Aber der Gedanke der Autorität verflüchtigt doch nicht den Gedanken der Individualität. Im Gegenteil! Der existentielle Individualismus tritt deutlich heraus, wie vor allem die Auffassung des Glaubens als einer Willenstat zeigt. Den Gedanken der Autorität kann man sogar bis zu einem gewissen Grade als Folge der starken Hervorhebung des Individualitätsgedankens bezeichnen. Die Betonung des Glaubensindividualismus führt auf den Glaubenstheozentrismus; das lehrt die Theorie von der objektiven Ungewißheit des Glaubens. Könnte man so fast von einer Ergänzung des Individualismus durch den Theozentrismus reden, so wird damit doch nicht die im Dualismus begründet liegende Gegensätzlichkeit, die Paradoxie, aufgehoben. Es bleibt die

[54]) Vgl. auch 4, 435.
[55]) S. auch etwa Pap IX A 11.

Paradoxie: Glaube als menschliche Entscheidung — Glaube als göttliche Gabe. Es bleibt der Glaube paradox gegenüber der Funktion des Verstandes; es bleibt besonders die Ungewißheit als notwendiges Ingredienz der Glaubensgewißheit, als Folie für diese, es bleibt die mit ihr gegebene Formulierung des Glaubens als Leidenschaft stets ein Zeichen für die Paradoxie des Glaubens. Paradox muß der Glaube sein, da er der transzendenten Sphäre angehört. Und gerade weil das der Fall ist, deshalb wird bei seiner Berührung mit der Immanenz der Theozentrismus innerhalb der Paradoxie in den Vordergrund treten, der transzendente Faktor in seiner Beziehung zur Immanenz letztlich doch den Hauptton haben. Indem Kierkegaard Glaubenstheologe ist, ist er eben „dogmatischer" Theologe: Betonung des Objektiven, der „fides, quae creditur", des Dogmatischen im Glauben. „Die Philosophen behandeln die Dogmen, die heiligen Aussagen der Schrift, kurz das ganze heilige Bewußtsein wie Appius Pulcher die heiligen Hühner, man konsultiert sie, und prophezeien sie übel, so sagt man wie jener Feldherr: wollen die heiligen Hühner nicht fressen, so müssen sie saufen, und damit wirft man sie über Bord" (Pap II A 529) [56].

In dieser an sich durchaus berechtigten Hervorhebung des objektiven Faktors des Glaubens liegt aber eine nicht zu verkennende Gefahr, und Kierkegaard hat diese Gefahr nicht immer ganz vermieden. Es kann nämlich hier mit dem Glauben ein Autoritätsbegriff verbunden werden, der nichts weniger als evangelisch ist: es kann sich hier der katholische, rein autoritative Glaubensbegriff einfügen; die „fides, quae creditur" kann die „fides, qua creditur" eliminieren. Es ist nicht von ungefähr, daß Kierkegaard als Zeugen für die Betonung des autoritativen Momentes im Glauben Tertullian und Augustin nennt. An Tertullian rühmt er es, er habe „so richtig .... aufgefaßt, daß der Glaube, fides objectiva oder quae creditur, unbedingt unverändert bleibt ..." (E. P. 1853, 303). Von Augustin heißt es: „So wendet Augustinus beständig die Sache: just weil Christentum Wahrheit ist in der Form der Autorität, just deshalb ist es die göttliche Wahrheit, also die Form der Autorität ist gerade das Entscheidende ..." (E. P. 1854 -1855, 389f.). Und schon im Jahre 1836 finden wir die Eintragung: „Wenn das Dialektische (Romantische) welthistorisch durchgelebt ist (eine Periode, die ich gewiß auch sehr bezeichnend die Individualitäts-Periode nennen könnte [etwas, das sich auch leicht historisch nachweisen läßt]), muß das soziale Leben wieder im höchsten Grade dazu kommen, seine Rolle zu spielen, und Ideen, wie Staat (z. B. wie er bei den Griechen war; Kirche in älterer katholischer Bedeutung) müssen notwendigerweise reicher und voller wiederkommen, das will sagen mit all dem Inhalt, den die Verschiedenheit der überlebten Individualität der Idee geben kann, so daß das Individuum nichts zu bedeuten hat als solches; aber alles als Glied in der Kette. Deshalb beginnt auch

[56] Derselbe Gedanke ist fast mit den gleichen Worten schon Pap I A 72, S. 51 ausgesprochen.

der Begriff Kirche mehr sich geltend zu machen, der Begriff von einem festen objektiven Glauben usw., gleichwie auch die Neigung, Gesellschaften zu konstituieren, ein, obgleich bisher armseliger, „Vorläufer für diese Entwicklung ist“ (Pap I A 307). An die Stelle des protestantischen Individualismus tritt die Gesamtheit der Kirche, an die Stelle der aneignenden Subjektivität das von aller Subjektivität unabhängige Objektivum des Glaubens. Gedanken dieser Art gehen zweifellos in die Richtung katholischen Christentums.

Noch deutlicher aber ist vielleicht der Einschlag des Katholischen in den Aussagen, die sich mit dem Wesen der Predigt, mit der Bedeutung des Apostels, des Priesters und der Ordination beschäftigen, die auf die „Vollmacht“ hinweisen, die das auf dem Sakrament beruhende Amt besitzt. „... erbauliche Reden“ sind „keine Predigten ...; die Predigt entspricht nämlich dem Christlichen, und der Predigt entspricht ein Priester, und ein Priester ist wesentlich, was er ist, durch die Ordination, und die Ordination ist die paradoxe Verwandlung eines Lehrers in der Zeit, wodurch er in der Zeit etwas anderes wird, als was die immanente Entwicklung von Genie, Talent, Gabe usw. sein würde. Von Ewigkeit ist doch wohl keiner ordiniert oder, sobald er geboren wurde, imstande, sich seiner als ordiniert zu erinnern. Auf der anderen Seite ist die Ordination ein character indelebilis. Was soll das anders bedeuten, als daß hier wieder die Zeit entscheidend wird für das Ewige, wodurch das immanente Zurücknehmen der Erinnerung in das Ewige verhindert wird. Bei der Ordination steht wieder das christliche Notabene“ (6, 345). „Was ist das Eigentümliche, das Spezifische bei der ‚Predigt‘? Das ist erstens, daß sie von einem Pfarrer gehalten wird. Ein Pfarrer ist, was er ist, durch die Ordination. Hier ist die Möglichkeit des Ärgernisses. Das Paradox. Das ist in diesen Zeiten so ganz und gar vergessen, als hätte man es niemals gewußt. Alles ist Klatsch — das von Genie und Talent und Studien und schöner Stimme, und daß der Talar gut kleidet usw. Zum zweiten: Autorität[57]). Ein Pfarrer soll Autorität gebrauchen,

[57]) Mit „Autorität“ ist hier im Anschluß an Schrempf das dänische „Myndighed“ wiedergegeben. Je länger je mehr wird mir aber zweifelhaft, ob diese Uebersetzung wirklich sachentsprechend ist. Es will beachtet sein, daß „Myndighed“ im dänischen N. T. (neben „Magt“ oder „Fuldmagt“) als Äquivalent für ἐξουσία gebraucht wird; vgl. vor allem Mt. 7,29 par. u. auch Mk. 1,17 Lk. 10,19 1. Kor. 15,24 Eph. 1,20 („Magt“ z. B. Mt. 9,6 21,23 28,18; Fuldmagt Mk. 13,34 Act. 9,14); es scheint, als wenn durch den Begriff weniger das Juristische als vielmehr das Pneumatische zum Ausdruck gebracht werden soll. Beachtenswert ist auch die Erklärung von „Myndighed“ in Pap VIII[1] A 416: „‚Myndighed‘ ist weder das König-Sein, oder das Kaiser-, General-Sein, Waffenmacht zu haben, Bischof zu sein oder das Schutzmann-Sein“ (am Rande steht: „das will sagen, das ist der Begriff Myndighed in der Immanenz, nicht der paradoxe Begriff: Myndighed“); „sondern es ist dies, in einem festen und selbstbewußten Entschluß Alles opfern zu wollen, sein Leben für seine Sache; eine Sache so zu sprechen, daß man mit sich selbst darüber einig ist, Nichts nötig zu haben,

er soll zu den Menschen sagen: Ihr sollt ...“ (Pap VIII¹ A 434). „Es ist ganz richtig, daß ein Pfarrer, in Kraft seiner Stellung eine andere Wirkung hervorbringt, als wenn einer, der kein Amt hat, sondern bloß religiöses Interesse, zu einem Menschen spricht“ (Pap VII² A 225 Anm.). Betonung des Amtes[58])! Dementsprechend hat sich Kierkegaard Gedanken gemacht über den Unterschied zwischen Pfarrer und Apostel. „Soll darüber gepredigt werden, dem Herrn den Weg zu bereiten, so ist das erste Moment, ein jeder soll das Seine tun, um das Christentum auszubreiten, nicht bloß wir Pfarrer, sondern auch jeder u. s. f. Das geht ja charmant! Nicht bloß wir Pfarrer. Hier fehlen sofort die dialektischen Zwischenbestimmungen, ob denn ein Pfarrer ein Apostel ist, und wenn nicht, worin er sich von einem solchen unterscheidet und worin er ihm doch gleich ist“ (4, 309). Es besteht augenscheinlich eine Gradation: Pfarrer, Apostel, Gottmensch; sie gehören in eine Sphäre für sich und stehen so allen anderen Menschen als qualitativ ganz andersartig gegenüber[59]). Diese Tatsache übersehen zu haben, eben darin erblickt Kierkegaard eine Schuld des Protestantismus. „... Protestantismus ist das rohste und brutalste Plebejertum. Man will nichts wissen von einem Qualitätsunterschied zwischen dem Apostel, dem Wahrheitszeugen und sich, ungeachtet, daß eines Existenz ganz und gar verschieden ist von jener Existenz, so verschieden wie essen von

---

Nichts zu fürchten. Diese Rücksichtslosigkeit der Unendlichkeit ist Myndighed“ (am Rande steht: „der ‚Myndige‘ wendet sich deshalb stets an das Gewissen, nicht an den Verstand, den Scharfsinn, den Tiefsinn, an den Menschen, nicht an den Professor“). „Die wahre ‚Myndighed‘ ist, wenn diese Sache Wahrheit ist. Deshalb war just die Rede der Pharisäer ohne ‚Myndighed‘, ungeachtet sie ja doch die autorisierten Lehrer waren, weil ihre Rede wie ihr Leben in der Gewalt von 100 Rücksichten war“ (s. o. Mt. 7, 29). Offenbar verlangt Myndighed an dieser Stelle in entscheidender Weise ein Verhalten der Subjektivität. Ebendasselbe scheint mir auch Pap VII² B 235, S. 143 zum Ausdruck zu kommen: „... dies, daß er nach der Lehre lebt, beweist nicht, daß sie richtig ist; sondern weil er selbst von der Richtigkeit der Lehre überzeugt ist, deshalb lebt er nach ihr. Dagegen, mag nun ein Polizeibeamter z. B. ein Schlingel sein oder ein rechtschaffener Mann, sobald er seine Funktion ausübt, hat er Myndighed“. — Leider ist das große „Ordbog over det danske Sprog“ 1919 ff. noch nicht bis zum Buchstaben „m“ durchgeführt. Unter „Autorität“ aber finde ich z. B. folgende Erklärung: „Fähigkeit, die Handlungsweise oder Auffassung anderer zu beeinflussen; Myndighed (in Kraft von inneren Eigenschaften). . .“ Diese Auffassung von Myndighed kommt auch bei E. Geismar, Religionsfilosofie 1924, S. 174 zum Ausdruck.

[58]) Vgl. auch E. P. 1846, 455; 1847, 16; 1849, 336; 1850, 187. 275. S. V. Ammundsen, S. K.s Ungdom, S. 39 Anm. 1.

[59]) Einen sakramentalen Einschlag hat bei K. offenbar auch die Trauung, vgl. z. B. 2, 44. 76; 4, 322. 340. 360. Weitere Stellen s. bei Ammundsen a. a. O. Auch Drachmann, Udvalgte Afhandlinger, S. 134 f. macht auf die katholischen Gedanken bei K. aufmerksam. Ueber die im Text genannten Punkte hinaus nennt D. noch den „katholischen Traditionsbegriff“; er sieht in ihm die Konsequenz des von K. mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Gedankens, daß jeder zeitliche Unterschied in der Stellung zu Christus dahinfällt, in welchem Zeitalter der Mensch auch immer leben mag (s. o. S. 202). — Vgl. auch E. Peterson, s. u. 10. Kap.

gegessen werden" (E. P. 1854, 134). Und im Zusammenhang mit der Hervorhebung der Apostelwürde wendet sich Kierkegaard in einer seiner allerletzten Aufzeichnungen gegen Luther: „Luther ist gerade der Gegensatz zu dem Apostel. ‚Der Apostel' drückt Christentum aus in Gottes Interesse, kommt mit Autorität von Gott und in dessen Interesse. Luther drückt Christentum aus in des Menschen Interesse, ist eigentlich die Reaktion des Menschlichen gegen das Christliche in Gottes Interesse. Deshalb auch Luthers Formel: ich kann nicht anders, welches ganz und gar nicht des Apostels ist. Siehe nun hier allein, welche Konfusion, wenn man Luther zum Apostel gemacht hat . . ." (E. P. 1854, 372f.). Gegen den Protestantismus für den Katholizismus, und das, weil der Katholizismus ein deutlicheres Gefühl für die Unterscheidung der Sphären besitzt als der Protestantismus. Der Qualitätsunterschied, der Göttliches und Menschliches streng und unerbittlich sondert, — wo zeigt er sich in klarerem Lichte als im Katholizismus mit seiner Betonung göttlicher, apostolischer Autorität? Und dazu vergegenwärtige man sich, wie Ideen dieser Art auch sonst von Kierkegaard in nächste Beziehung zu Gedanken gebracht werden, die von grundlegender Bedeutung für seine gesamte Anschauung sind; wir weisen hin auf zwei vorhin zitierte Stellen, in denen die Betonung des Amtes in Verbindung gebracht wird einmal mit dem Gegensatz von Religiosität A und Religiosität B [60]), und sodann mit den Begriffen des Ärgernisses und des Paradoxes [61]).

Und doch bedeutet diese katholische Tendenz eine Abweichung von Kierkegaards eigenster Meinung. Denn das, was das Innerste der Kierkegaardschen Glaubensanschauung darstellt, wird dabei verleugnet: die Tatsache der Paradoxie von Theozentrismus und existentiellem Individualismus, von Objektivem und Subjektivem. Wenn auch auf den Theozentrismus, wie wir sahen, der Hauptton fällt, so bedeutet es doch eine Verkehrung seiner tiefsten Intuition, wenn Kierkegaard die subjektive Seite des Verhältnisses streicht. Zur Objektivität gehört die Subjektivität. In dem Wider-, dem Ineinander beider ruht wesentlich die im Glauben enthaltene Paradoxie. Es ist ohne Zweifel nicht bedeutungslos, daß Kierkegaard, kurz nachdem er im Anschluß an jene Erzählung von dem römischen Feldherrn, der die heiligen Hühner ertränkt, die Notwendigkeit einer Objektivität des Glaubens verdeutlicht hat, in sein Tagebuch die Eintragung schreibt: „. . . Was nützte es mir, daß die Wahrheit kalt und nackt vor mir stände, gleichgültig dagegen, ob ich sie anerkennte oder nicht, eher angstvolles Schaudern bewirkend als eine vertrauensvolle Hingebung? Wohl will ich nicht leugnen, daß ich noch einen Imperativ der Erkenntnis annehme, und daß sich auch durch diesen auf die Menschen wirken läßt, aber da muß sie lebendig in mich aufgenommen werden, und das ist es, was

[60]) Vgl. 6, 345.
[61]) S. Pap VIII[1] A 434.

ich nun als die Hauptsache anerkenne . . ." (Pap I A 75, S. 54) [62]). Neben der „fides, quae creditur" steht die „fides, qua creditur"; es handelt sich um die subjektive „Aneignung" des objektiv Gegebenen: evangelisches, lutherisches Christentum! „Nimm die Aneignung vom Christlichen weg, was ist dann Luthers Verdienst? Aber schlage ihn auf und fühle in jeder Zeile den starken Pulsschlag der Aneignung, fühle ihn im bebenden Vorwärtseilen des ganzen Stils, der beständig gleichsam jenes Gewitter des Entsetzens hinter sich hat, das Alexius erschlug und Luther schuf. Hatte das Papsttum nicht Objektivität und objektive Bestimmungen und das Objektive, das Objektive, das Objektive im Überfluß? Was fehlte ihm? Aneignung, Innerlichkeit . . ." (7, 61 f.) [63]).

[62]) Vgl. dementsprechend bezgl. der Ordination 11, 106; bezgl. Kindertaufe Pap IX A 461: „Die Kindertaufe kann man gerne stehen lassen, aber die Konfirmation muß bis zum 25. Jahr hinausgeschoben werden"; s. dazu auch E. P. 1852, 225 (Kindertaufe und Wiedergeburt); 7, 61 (Taufe und Aneignung); E. P. 1854, 199 (die Auffassung der Sakramente als „objektiv" wirkender ist „Judentum": „Durch die Taufe ist man — objektiv — Gottes Volk, und das obendrein durch die Kindertaufe — ganz wie man durch die Beschneidung Gottes Volk ist. . ."). Zeigt sich hier katholischer Sakramentarismus?

[63]) Es folgt dann ein Zitat aus Luthers „Von der babylonischen Gefangenschaft. . ." nach der „kleinen Ausgabe von Gerlach". — Gerade in der Betonung der Subjektivität hat K. das Lutherische seines Christentums gesehen. „Verwunderlich die Kategorie: ‚für dich' (die Subjektivität, die Innerlichkeit), womit Entweder — Oder schloß (nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich), ist gerade die Luthers. Ich habe niemals eigentlich etwas von Luther gelesen. Aber nun schlage ich seine Postille auf — gleich im Evangelium des ersten Sonntags im Advent ist es dies, daß er sagt ‚für dich', worauf es ankommt. . ." (Pap VIII[1] A 465). Und noch im Jahre 1853 heißt es: „. . . Seine (Luthers) Aufgabe war Verinnerlichung, denn irgendeine neue Lehre hat er nicht in die Welt hineinzubringen gehabt, das Christentum war ja da, aber Verinnerlichung war das, was nötig war. . ." (E. P. 1853, 311). Täglich liest K. der Reihe nach eine Predigt aus Luthers Postille zu seiner Erbauung (Pap VIII[1] A 612). „Luther ist doch der Meister für uns alle" (a. a. O. 642). Immer wieder hat er sich mit Luther beschäftigt, besonders scheint das in den Jahren 1847—48 und vor allem im Jahre 1849 der Fall zu sein, vgl. Pap VIII[1] A 612. 642. 661. 664; X[1] A 21. 25. 31. 47. 80. 132. 172. 297. 304. 314. 370. 376. 394. 419. 420. 487. 526. 545. 595. 630. 651; X[2] A 30. 47. 76. 123. 162. 173. 207. 208. 219. 244. 245. 263. 312. Aus dem Jahre 1849 stammt auch die ausdrückliche Zustimmung K.s zu der Lehre L.s von dem Verhältnis des Glaubens zu den guten Werken (Pap X[2] A 208, vgl. auch E. P. 1850, 237). (Bezüglich der „Einübung" vgl. z. B. 9, 63). Also nicht Kritik K.s an Luther, wie oben im Text, sondern Feststellung einer wesentlichen Uebereinstimmung? Und doch hindert die Betonung der Uebereinstimmung keineswegs die Kritik. „Luthers Fehler war, daß er nicht weit genug zurückging, einen nicht gleichzeitig genug mit Christus machte" (Pap IX A 95); „. . . er ließ sich doch eigentlich zu sehr mit der Weltlichkeit ein, weshalb auch die Frucht der Reformation — Politik und politische Entwicklung wurde. . ." (a. a. O. 96); L. „stürzte den Papst — und setzte ‚das Publikum' auf den Thron" (E. P. 1854, 34). L. hat eine "Verwirrung" hervorgerufen (a. a. O. 39). Vor allem hebt K. hervor, daß L. kein Dialektiker ist (vgl. ebenso K. Barth, Zw. d. Z. 1924, Heft 5, S. 30): z. B. das dialektische Verhältnis, das zwischen Wort und Apostel besteht, hat er nicht erkannt (Pap X[2] A 312), er hätte die Möglichkeit der „freiwilligen Armut offenstehen lassen und ihr nur den Charakter der Verdienstlichkeit nehmen sollen (E. P.

Theozentrismus und Individualismus, Objektivität und Subjektivität zugleich! Existentialismus!

Ist der Glaube aber so eine „Existenz-Kategorie", kommt es im Glaubensakt auf die existentielle Aneignung an, dann ist damit letzten Endes nichts anderes gesagt, als daß der Glaube im Leben Gestalt gewinnen, daß er im Leben realisiert werden muß. „Theorie" und Praxis, Lehre und Leben stehen in einem Korrelatverhältnis; darauf wies schon die Urtatsache. Was aber in der Urtatsache angelegt ist, kommt jetzt zu seiner besonderen Ausprägung.

1850, 231). Mit der Kritik an L. verbindet sich die Kritik am „Lutherischen, überhaupt. „Das Lutherische ist ein Korrektiv — aber ein Korrektiv zur Norm gemacht, zum Ganzen, ist eo ipso in der zweiten Generation (wo man also das nicht hat, zu dem es das Korrektiv war) verwirrend. Und mit jeder Generation, wo es so weiter geht, muß es schlimmer werden, bis das Ende sein wird, daß dieses Korrektiv, das selbständig sich etabliert hat, genau das Gegenteil seiner ursprünglichen Bestimmung hervorbringt. Und das ist auch der Fall. Das lutherische Korrektiv bringt, wenn es selbständig das ganze Christentum sein soll, die raffinierteste Art von Weltlichkeit und Heidentum hervor" (E. P. 1854, 9f). „Wenn der Protestantismus etwas anderes sein soll als ein . . . Korrektiv: ist dann der Protestantismus eigentlich nicht ein Abfall vom Christentum? . ." (a. a. O. 30). „. . . Um recht offenbar zu machen, welcher Nonsens, welche Unredlichkeit, welche Verderbnis der Protestantismus ist, wenn er — anstatt ein zu gegebener Zeit notwendiges Korrektiv zu sein — Religion, Christentum sein soll: um dieses recht offenbar zu machen, bedurfte es eines Landes, dem nicht einmal damit geholfen war — was doch in Deutschland und anderen Ländern der Fall ist — ‚den Katholizismus zur Seite zu haben. . ., ein Land, das sogar eine Sprache für sich allein hat. . ." (a. a. O. 78). (Das Land ist selbstverständlich nach K. Dänemark). Schärfer kann die Kritik am Protestantismus kaum sein. Die Frage taucht auf: wie ist das Nebeneinander der positiven und negativen Stellung K.s Luther und Luthertum gegenüber zu erklären? Gerade der Gedanke, daß Luther Korrektiv ist, zeigt den Weg zur Lösung. L. hat „völlig recht", wenn er sagt, daß es bei der Erlösung auf den „Glauben allein" ankomme; diese Anschauung macht ihn zu „einem Wendepunkt in der Entwicklung der Religiosität"; aber es ist zu beachten, daß diese Anschauung ausgesprochen ist in der Antithese, im Gegensatz nämlich zur alleinigen Betonung der Nachfolge (Pap X^2 A 207). Jedoch „. . . was Luther in der Opposition tat und gleichsam zum Trotz gegenüber der Aufgeblasenheit einer mißverstandenen eingebildeten Askese — das hat man zu dem an und für sich Wahren gemacht, und während nun alles Weltlichkeit ist (sodaß der Gegensatz ganz und gar fortgefallen ist), beruft man sich gleichwohl auf Luther. . ." (a. a. O. 558). Und K. spricht es aus: „. . . Ich sehe sehr gut, wie man just von Luthers Standpunkt aus einen Angriff gegen mich zustande bringen könnte. . .", aber die Verhältnisse sind eben auch heute andere, als sie es zu Luthers Zeiten waren (a. a. O. 30). Es ist so: sieht K. Luther von der Zeit aus, in der Luther auftrat, dann muß er seine Anschauung anerkennen; sieht er ihn aber von der Gegenwart aus, dann muß er in Widerspruch mit ihm geraten (vgl. auch Pap X^1 A 132). — Wenn man vermutet hat, daß K., falls er länger gelebt hätte, katholisch geworden wäre (vgl. G. Brandes, S. K. S. 239 und H. Höffding, S. K., S. 167), so ist diese Anschauung nicht nur von der Systematik seiner Gedanken her abzuwehren, — jene Vermutung wird vor allem durch ein unmißverständliches Wort von K. selber ausgeschlossen, und zwar stammt das Wort aus der letzten Zeit seines Lebens, also aus jener Periode, da der Gegensatz gegen den Protestantismus danz deutlich wird: „Der Protestantismus ist ganz ein-

2. Die Gestaltung des Lebens durch den Glauben.

Immer weist Kierkegaard darauf hin: Christentum ist Tat (11, 97f.); „. . . das Höchste ist ja nicht, das Höchste zu verstehen, sondern es zu tun“ (E. P. 1852, 192). Der Glaube bedeutet ein neues Leben (9, 109). Der Christ muß für das, was er lehrt, durch sein Leben Garantie leisten (12, 67); nur eine Versicherung dafür, daß man Christ ist und Glauben besitzt, gibt es, und das ist der Lebenswandel (11, 106). „Hast du geglaubt? Das will sagen, laß uns sehen, ob dein Leben ausdrückt, daß du geglaubt hast; denn das ist der einzige Beweis“ (Pap IX A 127). Den „Puls des Glaubens“ muß man „im Leben fühlen“ (11, 12), es kommt darauf an, den Glauben im Leben zu „deklinieren“ (9, 96); es gilt, den Glauben „einzuüben“ (104) [64]. Bestimmter und unmißverständ-

---

fach, christlich, eine Unwahrheit, eine Unredlichkeit, die die Lehre, die Welt- und Lebensanschauung des Christentums verfälscht, sobald er Prinzip für das Christentum sein soll, nicht eine zu gegebener Zeit und an gegebenem Ort notwendige Berichtigung (Korrektiv). Deshalb in die katholische Kirche einzutreten, würde eine Uebereilung sein, deren ich mich nicht schuldig machen werde, aber die man vielleicht erwarten wird, da heutzutage es ganz vergessen ist, was Christentum ist, und selbst sie, die sich am besten auf Christentum verstehen, doch nur Halbgeübte sind. . .“ (S. V. XIV, 47f). — Gegen diese ausdrückliche Meinungsäußerung K.s bedeutet auch die Tatsache nichts, daß ein Zeitgenosse und Schüler K.s, der Probst H. P. Kofoed-Hansen, im Jahre 1887 zur katholischen Kirche übergetreten ist. (Vgl. P. P. Jörgensen, H. P. Kofoed-Hansen [Jean Pierre] med saerligt Henblik til S. K. Bidrag til Belysning af aandskulturelle Stroemninger i det 19. Aarhundredes Danmark. Kopenhagen 1920). Vor allem scheint der Konvertit Haecker den Uebertritt Hansens als Beweis dafür zu betrachten, daß der rechtverstandene K. der katholische K. sei (s. Philos. d. Glaubens von John Henry Kardinal Newman 1921, S. 443). Aber es ist eben die Frage, ob K.-H. wirklich die Konversion unter dem Einfluß K.scher Gedanken vollzogen hat. Die Gründe zum Uebertritt gibt K.-H. selbst an: „Man könnte. . . mich fragen, was ich denn in der Kirchengemeinschaft vermißt habe, in der ich geboren und erzogen und über dreißig Jahre als Geistlicher fungiert habe, und dazu habe ich verschiedenes anzuführen. Vor allem habe ich schmerzlich die wirkliche Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst vermißt, denn stillesitzen und eine Predigt anhören und einige Lieder singen oder ein paar oder eins — bisweilen sogar garkeins — das kann keinen Gottesdienst abgeben oder eine Gemeinde in gemeinsamer Gottesverehrung sammeln. Ich habe einen wahren Ausdruck für Bekenntnis und Anbetung vermißt, eine Handlung, die auf dieser Grundlage die Versammelten in Andacht vor Gottes Angesicht vereinen könnte. Ich habe eine Verwirklichung der Apostelworte vermißt: ‚so oft ihr dieses Brot esset und trinket diesen Kelch, verkündet des Herrn Tod, bis daß er kommt‘. Ich habe die Beichte vermißt sowohl für die Gemeinde als für mich selbst. Um es kurz zu sagen, ich habe Festigkeit und Zusammenhalt in der ganzen Gemeinschaftsordnung vermißt“ (Jörgensen a. a. O. 540f). Der Ton liegt in diesen Ausführungen auf dem letzten, gesperrt Gedruckten. Damit aber ist deutlich, das für K.-H. ein Moment ausschlaggebend war, das bei K. durchaus in den Hintergrund tritt. Zudem hängt die Betonung jenes Faktors zusammen mit bestimmten politischen Ueberzeugungen K.-H.s: er gehörte zuletzt den strengen Konservativen an, deren Ideal das rein autoritativ aufgebaute Gemeinschaftswesen war. K.-H. wird von K. erwähnt Pap IV B 59, S. 214f; X^2 A 55; E. P. 1846, 421; 1850, 280.

[64]) Vgl. auch Bärthold, Noten, S. 66.

licher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß der Glaube eine Aufgabe für das ganze Leben darstellt, daß der Hauptwert des Glaubens im Glaubensleben, in der Glaubenstat, also in der Ethik besteht. In Gegensatz zur „ersten Ethik", d. h. der rein immanent bestimmten, stellt Kierkegaard die sogenannte „zweite Ethik"; es ist die, welche die Sünde voraussetzt und vor allem mit dem Glauben rechnet (5, 12ff.); man könnte sie die spezifisch christliche Ethik, die Glaubensethik nennen[65]). Religion und Sittlichkeit, Glaube als Innerlichkeit und Glaube als „Leben" gehören eng zusammen. Sie bilden recht eigentlich eine Einheit.

Wir bemerkten vorhin, wie der Glaube bei Kierkegaard wesentlich darin besteht, daß sich der Christ in der Situation der Gleichzeitigkeit mit der Person Christi befindet. Diese für den Glauben konstitutive Beziehung hat auch entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Sittlichkeit. Sie gibt dieser ihre ganz bestimmte Ausprägung. Die Art und Weise der Ausprägung folgt aus dem vorher Gesagten eigentlich schon von selbst: sie ist aus der Zusammenstellung der beiden Begriffe „Christenleben" und „Gleichzeitigkeit mit Christus" ersichtlich; vergegenwärtigen wir uns vollends, daß Kierkegaard Christus nicht zuletzt als Vorbild für den Menschen auffaßt, dann ist der seine Ethik beherrschende Gesichtspunkt klar: Christenleben in der Gleichzeitigkeit mit Christus als dem Vorbild kann nichts anderes sein als das Bestreben, dem Vorbild zu gleichen (12, 64), es ist Nachfolge Christi (9, 224): „Nur ‚der Nachfolger' ist der wahre Christ" (233)[66]). Daß es heute „mit der Christenheit rückwärts gegangen ist", hat wesentlich darin seinen Grund, daß „man die Nachfolge abgeschafft hat" (11, 176). Die „Auffassung von Christentum", die wir im Mittelalter finden, „hat einen entscheidenden Vorzug vor derjenigen unserer Zeit": „Wie groß auch die Verirrungen" des Mittelalters waren, „das Mittelalter faßte das Christentum auf nach der Seite der Handlung, des Lebens, der Existenz-Umbildung" (168)[67]). Darum: „‚Die Nachfolge', der ‚Christus als Vorbild' entspricht, muß ins Licht gestellt, angebracht, in Erinnerung gebracht werden" (167). Wie stellt sich die Nachfolge Christi bei Kierkegaard dar? Wir sahen, daß sich die Betonung der Nachfolge ohne weiteres in das Ganze der spezifisch christlichen Gedankenwelt Kierkegaards einordnet, ja daß sie letztlich schon im Grundverhältnis angelegt ist: der existentielle Individualismus fordert die Nachfolge. Und eben dieser existentielle Individualismus ist es auch, der bei der Näherbestimmung des Begriffs der Nachfolge sich auswirkt. Das Christentum ist nämlich auch in der Praxis des Lebens „die qualvollste Isolation" (12, 59). Die Nachfolge gründet sich eben auf die persönlich-inner-

[65]) Schon äußerlich hat K. die Bedeutung der „zweiten Ethik" im Ganzen seiner Gedankenwelt dadurch gekennzeichnet, daß er eines seiner größten Werke, „Taten der Liebe", der Darstellung des Hauptbegriffes christlicher Sittlichkeit gewidmet hat.

[66]) Vgl. 9, 236.

[67]) S. auch 7, 169.

liche Beziehung des einzelnen zu Christus. Nur dann ist sie ja möglich, wenn der Mensch mittelst der Glaubens-Autopsie die persönliche Verbindung mit Christus aufrecht erhält. Es ist der existentielle Individualismus, der sich sowohl im Glauben als in der Nachfolge auswirkt und somit wieder die innerliche Zusammengehörigkeit von Glaube und Nachfolge verdeutlicht. In nichts anderem auch als eben in der verschiedenen Stellung zum existentiellen Individualismus sieht Kierkegaard letztlich den Unterschied zwischen Nachfolger und Bewunderer Jesu (9, 215 ff). Dieser ist der „Christ", der zwar Christus mit den stärksten Ausdrücken als den Gottmenschen anerkennt, ihn als die Wahrheit bewundert, aber dabei übersieht, daß „das Bewunderte eine Forderung an ihn enthält" (219). Der Bewunderer ist eben objektiv, er bleibt in Gedanken, in Ideen stecken, er weiß nicht, was es heißt, eine Existenz sein, er ist Ästhet. Ein Bewunderer besonderer Art ist der Künstler, der Maler, der Bildhauer. Wie kann ein Mensch die innere Ruhe finden und sich hinsetzen, um Christus zu malen, ihn in Stein auszuhauen (233 ff)? Wenn er auch damit, wie er ausdrücklich bemerkt (235), den Künstler und die Kunst nicht „antasten" will, so sieht er doch die Gefahr, die in der christlichen Kunst enthalten ist: sie verlangt Objektivität; ja dazu verführt sie noch andere, den „Beschauer" nämlich, „der das Bild in der Eigenschaft eines Kunstkenners betrachtet" (234). Da aber „objektiv sein" eine für wahres Christentum geradezu verderbliche Einstellung bedeutet, darum ist Kierkegaard letztlich der Auffassung: „die christliche Kunst" ist „ein neues Heidentum mitten in der Christenheit" (233). Dem gegenüber ist der Nachfolger durch und durch subjektiv eingestellt; er merkt die „Forderung" Jesu an ihn (235): Existenz! Bezeichnend, daß Kierkegaard hier von einer „Aufforderung zur Nachfolge" spricht! Nachfolge Christi schließt unmittelbar in sich, daß Christus unbedingte religiös-ethische Autorität ist. Der Christ hat bedingungslos zu gehorchen, er hat dabei nicht das Recht zu fragen: warum? (E. P. 1854, 340). Er ist von Gott abhängig (9, 225), so vollkommen abhängig wie z. B. das Pferd vom Zügel des Kutschers (11, 73). Somit bekommt die Ethik Kierkegaards einen durchaus theozentrisch-autoritativen Zug. Wir machen somit hier dieselbe Beobachtung wie bei seinem Glaubensbegriff[68]): wieder wird uns die innerliche Beziehung von Glaube und Nachfolge deutlich.

Aber der Theozentrismus wirkt sich auch weiterhin in der Ethik in ganz analoger Weise aus wie im Glauben: genau wie wesentlich durch ihn in den Glaubensvorgang die Paradoxie hineingetragen wurde, so wird durch ihn ebenso in die Lebensgestaltung des Christen die Gegensätzlichkeit gegen die Welt eingeführt. Was der Christ in seinem Verhältnis zu Gott erlebt, erlebt er analog in seinem Verhältnis zur Welt. Der Kluft zwischen Gott und Mensch entspricht die Kluft zwischen Christ und Welt. Kierkegaard betont es immer wieder, daß

[68]) Vgl. o. S. 232.

Christus gesagt habe: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (12, 32)[69]; die Christen sind und bleiben „Beisassen und Fremdlinge“ (12, 119). Er will nichts wissen von einer triumphierenden Kirche, er anerkennt nur eine streitende (9, 190)[70]. Der Christ muß in dieser Welt „verachtet, verspottet, verhöhnt“ (104)[71], „mißhandelt, verfolgt“ (102 f.)[72] und „gehaßt“ werden (12, 41)[73]; „Qual, Jammer, Elend und Not“ muß er ertragen (12, 49)[74]; seine Mitmenschen verstehen ihn nicht; unverstanden von ihnen führt er sein Leben (3, 73)[75]; ein Christ sein heißt eben nicht, Glück und Seligkeit besitzen (12, 65), sondern vielmehr geradezu für dieses Leben unglücklich werden (42 f.). Der Christ merkt so in der Praxis des Lebens, daß die „christlichen Kategorien“ andere sind als die der Welt: er macht die gleiche Erfahrung wie schon in der Glaubensinnerlichkeit. Ebenso wie dort findet eine ganz bestimmte Erregung der Subjektivität statt. Wir sahen, wie in der Gleichzeitigkeit mit der Person Christi der Mensch vor der Möglichkeit des Ärgernisses stand; gerade das Ärgernis macht sich nun auch hier wieder bemerkbar, und zwar so, daß der Christ den übrigen Menschen ein Ärgernis sein kann (9, 95)[76]: diese sehen ihn vielleicht für einen Verräter an (11, 120); vielleicht nehmen sie so großes Ärgernis an ihm, daß sie sogar vom Glauben abgehalten werden (3, 8); der Christ hält andere vom Glauben ab! Somit merkt der Christ dann mehr und mehr, daß, wenn er „gläubig bleiben will“ (9, 98), er alles drangeben, alles wagen (12, 88), allem entsagen (E. P. 1854, 35)[77], allem absterben muß (E. P. 1853, 319)[78]. Christenleben = Glaubensleben = Einübung des Glaubens! Mit dem Gesagten ist der Grundton, der durch dieses Erleben des Christen hindurchzieht, deutlich. Es ist das Moment des Leidens, das wesentlich das Christentum bestimmt. Es braucht nicht sonderlich hervorgehoben zu werden, weil es sich ja aus dem Vorhergehenden ergibt, daß damit natürlich nur das Leiden gemeint sein kann, das einer erfährt deshalb, weil er Christ ist, und nicht das Leiden, welches das Leben des Menschen schon an und für sich mit sich bringt (9, 155). Ein feststehendes göttliches Gesetz ist es, daß „keiner ohne Leiden in Gottes Reich eingehen“ kann (S. V. V, 109)[79]: „Gott lieben heißt ebensoviel wie leiden“ (12, 130). Darum: „Wehe dem, der frei sein will von Leiden“ (S. V. V, 115). Wenn man behauptet, daß im Christenleben das Leiden aufhören werde, daß das Leiden „ein zufällig transitorisch momentanes Verhältnis“ sei, dann verfälscht man das Christentum (7, 135). Man kann geradezu sagen: je

[69]) S. ebenso 12, 34. 9, 190.
[70]) Vgl. 9, 199.
[71]) S. 9, 109. 190; 12, 124.
[72]) Vgl. 12, 78. 41.
[73]) Vgl. 12, 47.
[74]) Vgl. 12, 116.
[75]) S. 3, 60.
[76]) Vgl. 9, 98 f.
[77]) S. 12, 19.
[78]) S. 11, 121. 12, 47.
[79]) Vgl. 12, 135.

mehr man leidet, desto mehr ist man ein Christ (9, 190)[80]. So ist das Leiden in der Tat das Merkmal des Christseins[81]. „Das ist meine beständige Behauptung: das bißchen Frömmigkeit, das in der Christenheit ist, ist jüdische Frömmigkeit (ein Hängen an diesem Leben, ein Hoffen darauf und ein Glauben daran, daß Gott einen in diesem Leben segnen wird usw., sodaß der Beweis dafür, daß man Gottes Freund ist, darin besteht, daß es einem gut geht in der Welt), und doch setzt man beständig Christi Namen dazu" (Pap X²A 80). Offenbar wird damit das Christentum wieder durch etwas Paradoxes gekennzeichnet. „Daß das Christentum paradox ist, kann allein aus diesem Einen schon ersehen werden, daß es zur Antwort auf die Frage: ‚Worin besteht die Bestimmung des Lebens, welches ist seine Aufgabe?' erwidert: ‚Im Sterben, im Absterben" (E. P. 1853, 319): also im Leiden[82]); der Mensch will aber im Leben Glück und nicht Leiden! Indem so Kierkegaard in der Weise das Christsein bestimmt, hat er ein Moment in den Vordergrund gestellt, das vor allem Luther stark betont hat. „Denn wo Gottes Wort geprediget... wird ..., da soll das liebe heilige Kreuz auch nicht außen bleiben. Und denke nur niemand, daß er Friede haben werde, sondern hintansetzen müsse, was er auf Erden hat.... Das tut nu unserm Fleisch und altem Adam wehe; denn es heißet fest halten und mit Geduld leiden, wie man uns angreift und fahren lassen, was man uns nimmt"[83]). Kierkegaard selber hat diese Übereinstimmung gemerkt und ausdrücklich auf sie aufmerksam gemacht (11, 145).

Von Kierkegaards Standpunkt aus ist die Hervorhebung des Leidens eine Notwendigkeit; sie hängt eng zusammen mit dem theozentrischen Charakter, den bei ihm die christliche Ethik in besonderem Maße besitzt; ja letztlich kann man darin eine Folgeerscheinung der schon im Grundverhältnis zur Darstellung kommenden Berührung von Transzendenz und Immanenz sehen. Leiden ist stets das Zeichen, daß man sich zum Absoluten verhält (7, 95), „...nur leidend kann das Ewige mit dem Zeitlichen innerhalb der Zeitlichkeit zusammenstoßen, nur leidend kann der Geist mit dem Irdischen in dieser Welt in Konflikt geraten..."[84]). „Leiden ist der Qualitätsausdruck für Ungleichartigkeit mit dieser Welt" (E. P. 1852, 219). Fügt sich so das Leiden harmonisch in den Zusammenhang der Gedankenwelt Kierkegaards ein, in erster Linie jedenfalls wird es von Kierkegaard als notwendige Konsequenz der Nachfolge, als mit der Nachfolge gegeben, empfunden; wir sahen, wie er Christus wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Leidens betrachtete, — mußte er nicht deshalb dem Christentum dasselbe Gepräge geben? Nachfolge ist ihm gleichbedeutend mit Leiden; der Christ muß leiden, weil

[80]) S. S. V. V, 122.
[81]) S. auch 11, 164.
[82]) Typus für das Leiden ist die Jungfrau Maria, vgl. E. P. 1854, 11.
[83]) S. J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 1912, S. 473f. (Vgl. auch etwa „Ermahnung zum Frieden", Berl. Ausg. VII, 319).
[84]) Vgl. 12, 133ff.

Christus gelitten hat. Damit aber entsteht eine Frage. Wenn der Christ leidet, weil Christus gelitten hat, heißt das nicht so viel, als daß letzten Endes Nachfolge Jesu gleichbedeutend ist mit Imitatio Christi? Und dann vergegenwärtige man sich, worin im einzelnen das Leiden des Christen besteht: Verachtung, Verspottung usw.[85]). Sind damit nicht immer Erlebnisse genannt, die Kierkegaard ebenso bei Christus hervorhebt[86])? Besonders in der letzten Zeit seines Lebens scheint bei Kierkegaard jener Gedanke zum Vorschein zu kommen. Wenn er vom Christen Ehelosigkeit (12, 103 f)[87]) und Armut (69) fordert, so tut er das mit der Begründung, daß „das Vorbild" ja ganz unverkennbar ein so gestaltetes Leben „ausdrücke" (103)[88]). Also Nachfolge = Nachahmung?

Und doch lehnt Kierkegaard die Identifizierung ab. „Das Christentum hat niemals gelehrt, daß das buchstäbliche Geringsein gleichbedeutend sei mit dem Christsein... das Christentum hat niemals unbedingt von jemandem gefordert, daß er buchstäblich die äußeren Vorzüge aufgeben solle" (S. V. X, 58 f). Jene Gleichstellung widerstreitet grundlegenden „Erkenntnissen" Kierkegaards. Wer Imitatio Christi will, der sieht das Christentum wesentlich im äußeren Gebaren; es handelt sich hier letztens um eine Veräußerlichung des Christentums. Daß Christentum in besonderer Weise „Innerlichkeit" ist, tritt zurück. Der Mensch ist hier nicht der einzelne, der als Ich vor Gott, vor Christus steht; die persönliche, individuelle Aneignung der Wahrheit ist eine Unmöglichkeit. Es herrscht Schematisierung und Systematisierung, die die Mannigfaltigkeit des Lebens auf statutarische Weise in feste Formen zu bannen versucht. „...es gibt... keine einförmige, rein kopierende Wiederholung" (Pap VII²B 235, S. 61). Kierkegaard muß die Imitatio Christi ablehnen, weil sie die Bedeutung der Innerlichkeit, des Persönlichkeit-Seins des einzelnen, der Existenz vor Gott, vor Christus, nicht zu ihrem Rechte kommen läßt, weil sie System ist.

Wir blicken zurück! Das Bild der Nachfolge ist in seinen Grundzügen gegeben.

In dem „Gedanken" von der Nachfolge wirkt sich der existentielle Individualismus der Urtatsache aus. Zugleich ist aber mit der Nachfolge auch der Theozentrismus gegeben. Dadurch wird der Gegensatz offenbar, in der der Nachfolger zur Welt steht; dieser Gegensatz hinwiederum wirkt sich aus als Leiden: Leiden ist das allgemeine Kennzeichen der Nachfolge. Schließlich: die Nachfolge darf nicht verwechselt werden mit Nachahmung Christi; der existentielle Individualismus hindert das. Wir merken, in dem allen finden zwei Prinzipien ihre Ausprägung; es sind die, die wir schon innerhalb der Glaubensinnerlichkeit beobachteten: Individualismus und Theozentrismus. Das aber läßt wiederum in uns die Frage entstehen nach dem Verhältnis

[85]) S. o. S. 242.
[86]) S. o. S. 195 f.
[87]) Vgl. 12, 61. 68. 95.
[88]) Vgl. auch Pap X² A 565.

der beiden Prinzipien zueinander. Wie verhalten sich innerhalb der Nachfolge Individualismus und Theozentrismus? Müssen die beiden nicht in eine Kollision miteinander geraten? Fraglos, zwischen den beiden besteht ein Widerstreit, und eben in diesem liegt recht eigentlich das Problem. Verdeutlichen wir es uns zunächst, und zwar mit Bezug auf den entscheidenden Punkt der Nachfolge!

Wir sahen eben, daß der personalistische Individualismus die buchstäbliche Auslegung eines Wortes Jesu unmöglich macht. Nun aber finden wir, daß Kierkegaard einmal bei der Interpretation eines Ausspruches Jesu — es handelt sich um das Wort Luk. 14, 26: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwester, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein" (3, 65) — sagt: „Man sieht . . . leicht ein, daß, wenn da ein Sinn in der Stelle sein soll, sie wörtlich verstanden werden muß" (66). Womit aber begründet er diese Auslegung? Er meint, wenn der Spruch nicht wörtlich zu nehmen sei, dann sei „das Christentum etwas von dem Erbärmlichsten in der Welt" (65). Es ist mithin die Absolutheit des Christentums, die überragende Bedeutung der Transzendenz, die hier wieder sich zeigt. Wird damit aber nicht der Individualismus wie wir ihn vorhin gerade in die Erscheinung treten sahen, ausgeschaltet wird nicht unter dem Einfluß des Theozentrismus die buchstäbliche Befolgung der Worte Jesu hier befürwortet, als allein möglich hingestellt und eben so die Bedeutung des sittlichen Urteils illusorisch gemacht? Das Problem von Theozentrismus und Individualismus steht in seiner ganzen Schärfe vor uns. Wie wird es an diesem Punkte gelöst? Kierkegaard erklärt klar und unmißverständlich, daß die Liebe des Jüngers zu seinen Eltern unbedingt bestehen bleiben muß (66); das Hassen der Eltern wäre geradezu eine „Abscheulichkeit"[89]). Jesus verlangt also nicht, daß man die Eltern hassen soll. Fast immer, wenn er auf dieses Wort zu sprechen kommt — und er erwähnt es recht häufig[90]) — macht er besonders darauf aufmerksam. Er weist die wörtliche Befolgung der Forderung Jesu ab; in seinen Tagebüchern interpretiert er einmal das Hassen als inneres Leiden (S. V. IX, 106), das dadurch entsteht, daß man diejenigen, die man aus ganzem Herzen liebt, nicht für den Glauben, der einem die Seligkeit gibt, gewinnen kann, daß man also „in Kraft des Glaubens glauben muß, daß sie ewig verloren werden" (E. P. 1853, 319). Also wiederum: das Hassen ist nicht wörtlich zu verstehen: der existentielle Individualismus mit seinem sittlichen Urteil wird nicht ausgeschlossen; die früheren Ausführungen darüber bleiben zu Recht bestehen. Aber veranlaßt denn nicht der Glaube den Jünger Jesu zu der Annahme, daß seine Eltern ewig verlorengehen? Zwingt ihn mithin nicht der Glaube zu einer Überzeugung, die seinem Gefühl der Liebe unmittelbar zuwiderläuft, zu

[89]) Vgl. auch E. P. 1854, 154 und S. V. IX, 106.
[90]) Vgl. 7, 256. 265. 271; 12, 59. 112; Pap VIII A 202; E. P. 1853, 319.

einer Überzeugung, die er nur haben könnte, wenn er die Eltern haßte? Jesus fordert nicht den Haß gegen die Eltern, aber der Versuch, den Christenglauben im Leben zu „deklinieren", ihn auf die Lebensverhältnisse anzuwenden, führt in einer bestimmten Situation zu einer Gesinnung, die nicht allein von Außenstehenden (S. V. IX, 106), sondern auch von dem Jünger Jesu selber als Haß angesehen werden muß. Die überragende Bedeutung des Theozentrismus! Diese Empfindung aber wird in dem Nachfolger deshalb ausgelöst, weil er eben das Ganze „menschlich" betrachtet (3, 67), weil er alles nach den sittlichen Maßstäben, wie sie im Individualismus angelegt sind, beurteilt, weil er also von der unbedingten Gültigkeit der sittlichen Normen voll und ganz überzeugt ist. Wir stehen somit vor der Tatsache: der Nachfolger Jesu muß infolge der Bedeutung des mit dem Glauben gegebenen Theozentrismus sich so gegen die Eltern verhalten, wie wir es eben schilderten; er verstößt augenscheinlich gegen das Gebot der Liebe; aber dennoch liebt er seine Eltern. Um Gottes willen handelt er in paradoxem Gegensatz zu seiner wahren Gesinnung. Theozentrismus und Individualismus — beide haben ihre Bedeutung; keiner von beiden darf aufgehoben werden. So entsteht die Paradoxie. Aber innerhalb der Paradoxie kommt dem Gottesgedanken die überragende Bedeutung zu.

Alle diese Gedanken faßt Kierkegaard prägnant in der Formel „teleologische Suspension des Ethischen"[91]) zusammen. Nach dem Vor-

[91]) Vgl. etwa 4, 206. 6, 338ff. Die Bedeutung der „teleologischen Suspension des Ethischen" im Ganzen der Gedankenwelt K.s ergibt sich klar aus Pap IV A 76: „Der, der dieses Rätsel erklärt, der hat mein Leben erklärt". Man beachte auch Pap X^2 A 15: „Furcht und Zittern wird genug sein, um meinen Namen unsterblich zu machen". Eine klare Definition der „teleologischen Suspension" findet sich bei Wilh. Bauer, Die Ethik S. K.s 1912 (Jenenser Dissertation); vgl. a. a. O. 54—57. Im übrigen vertritt Bauer die These, daß „K.s Ethik eine dialektische Entwicklung" sei: „K. stellt eine Stufenleiter der Worte auf, auf der man zwar nicht von unten nach oben hinaufsteigt, sondern wo man hinabsteigt vom Äußeren ins Innere, von der hellen Sicherheit des Alltagsmenschen in dunkle Seelentiefen, in Verzweiflung und quälende Unruhe, um durch innerste, härteste Arbeit seinen Gott zu finden" (8). Die Entwicklung wird bestimmt durch zwei sich innerlich widersprechende Sätze: 1. „Jede Ethik als solche ist allgemein verbindlich, jedes Gesetz will absolute Geltung haben, will von allen und vor allen gleichmäßig erfüllt werden". 2. „Jede Forderung aber bezieht sich auf jeden einzelnen Menschen, der als solcher eine individuelle Besonderheit hat und haben will, weil er in ihr einen Wert empfindet". Aus dem Widereinander beider Sätze entsteht die Frage: „Kann es nun überhaupt ein allgemeines Gesetz geben, das nicht alles Individuelle, auch alles individuell Wertvolle gerade wegen seiner Allgemeinheit vernichtet?" B. will bei K. drei Lösungsversuche erkennen. Erster Lösungsversuch: Das Ethische und das Allgemeine sind Synonyma. „Die ethische Aufgabe besteht darin, sich aus seiner Besonderheit heraus zu entwickeln, ‚seine Einzelheit aufzugeben, um das Allgemeine zu werden' (Furcht und Zittern)" (9). Zweiter Lösungsversuch: Das Ethische wird in eine enge Beziehung gestellt zum Individuum; das ethische Individuum sucht für sich das ethische Ideal zu „realisieren", es wird durch „Wahl" Ehemann, ergreift einen „Beruf" (24). Offenbar ist hier das gemeint, was man

hergehenden muß diese Formel innerhalb der Nachfolge eine besonders wichtige Rolle spielen. Zunächst wird durch sie die Schwierigkeit gehoben, die mit gewissen Worten Jesu gegeben ist; sie zeigt einen Weg zu einer lebensvollen Auslegung und praktischen Verwertung derselben (7, 271). Vor allem aber verdeutlicht sie in besonderer Weise die Eigenart der Lebensgestaltung des Christen, die Eigenart der Nachfolge: sie berührt das tiefste Problem derselben, ja die tiefste Frage christlicher Ethik überhaupt: die Frage nach dem Verhältnis von ethischer Norm und Gottes Absolutheit, von Autonomie und Theonomie; Theozentrismus und Individualismus — die sich damit für jede christliche Ethik verbindende Problematik wird hier an der Wurzel gefaßt. Die Lösung aber, die gegeben wird, ist dieselbe, die wir schon in anderem Zusammenhang bei der Darstellung der Glaubensinnerlichkeit beobachteten. Die Absolutheit, der Theozentrismus tritt durchaus in den Vordergrund![92]) Gott ist selbst der Herr über die sittliche Norm, der Mensch darf diese nicht über Gott stellen: er darf sein Verhältnis zu ihm nicht abhängig machen vom Verhältnis zum „Allgemeinen", sondern gerade umgekehrt. Das Verhältnis zum Allgemeinen muß durch das Verhältnis zu Gott bestimmt werden (3, 63); es gibt eine absolute Pflicht Gott gegenüber; sie folgt unmittelbar aus dem absoluten Verhältnis zu Gott, wie es der Glaube darstellt (61). Damit ist die Lösung in der Kollision zwischen sittlicher Pflicht und Gottes Pflicht gegeben. Aber diese Lösung ist doch nicht so zu verstehen, daß man sie als einen Paragraphen in ein System aufnehmen könnte: die Lösung hat nicht etwas Starres an sich; sie ist überhaupt keine systematische Lösung. Denn wenn es sich um eine systematische Lösung handelte, dann würde ja der Mensch die Kollision, die Paradoxie nicht mehr empfinden, hätte er doch die Lösung so jeden Augenblick bereits in der Hand. Die absolute Pflicht gegen Gott ist nicht etwas Eindeutiges. Die absolute Pflicht für Jesus bestand darin, daß er sich

---

gewöhnlich unter ethischem Stadium bei K. versteht. Dritter Lösungsversuch: Die Ethik tritt in Verbindung mit der Religion: „das ethisch-religiöse Stadium" (34). Es handelt sich hier um einen „negativen" „Entschluß", während in der reinen Ethik ein „positiver" Entschluß in Betracht kommt; d. h. in der religiösen Ethik wird das gegebene Lebensverhältnis „verneint", in der reinen Ethik wird es „bejaht". Das aber bedeutet: in der Ethik „höchste Sicherheit", in der religiösen Ethik „größte Unsicherheit; dort wesentlich Glück, hier tiefstes Leiden und äußerster Seelenkampf" (35 Anm. 1). K. „sucht alle Möglichkeiten, das Widerstrebende zu vereinigen, er scheitert doch zuletzt an ihm: denn ‚jede Leidenschaft will ihren eigenen Untergang', und so taucht sein Denken unter im Absurden, und das Absurde wird das Ethische" (19). Zur Kritik vgl. T. Bohlin, S. K.s etiska Åskådning S. 122ff. Bezeichnend ist, daß B. den ersten Lösungsversuch doch eigentlich nicht als K.s eigene Meinung gelten lassen will, vgl. S. 14!

[92]) Vgl. E. P. 1851, 117, an welcher Stelle der Gehorsam als das bezeichnet wird, was den Akt der teleologischen Suspension in besonderer Weise bestimmt. — Auch Geismar sieht in der Hervorhebung des „Bewußtseins von Gottes absoluter Souveränität" das Charakteristikum der teleologischen Suspension (vgl. S. K. II, S. 71).

für die Menschen dahingab, daß er also andere dadurch, daß er sich von ihnen töten ließ, zu Mördern machte; das war die absolute Pflicht für Jesus. Für uns aber besteht diese absolute Pflicht nicht.[93]) Mit dem Gottesgedanken ist die Systemlosigkeit gegeben, denn bei Gott ist ja alles möglich[94]).

Von hier aus erklären sich auch die „Widersprüche" in Kierkegaards Werken.[95]) Wir führen nur zwei an. Kierkegaard verlangt vom Christen, daß er mit aller Macht den Zusammenstoß mit der Welt herbeizuführen bestrebt sein, daß er sich zum Martyrium drängen soll (12, 83). Demgegenüber aber stehen Sätze wie die: „Ich habe nie behauptet . . ., daß keiner ein wahrer Christ sei, der nicht ein Märtyrer werde" (9, 205). „Wenn Leiden das Kennzeichen des Gottesverhältnisses ist, so könnte ja das Individuum (stoisch) gleichsam Gott herausfordern wollen, Leiden zu senden, damit das Individuum zeigen könnte, daß es gleichwohl Gott zu lieben vermöchte. Dieses ist vermessen, und so weit wie möglich davon entfernt, Gottesfurcht zu sein, da es Egoismus ist, der frech gleichsam sich mit Gott messen will. . . . . Man soll niemals das Leiden begehren . . ." (E. P. 1852, 231). Ferner lehnt ja auch Kierkegaard, wie wir gesehen haben, das buchstäbliche Befolgen jener „harten Worte" Jesu ausdrücklich ab. Dessenungeachtet aber macht er einmal beiläufig die Voraussetzung, daß einer „buchstäblich sein ganzes Vermögen den Armen gebe . . ." Es kann also, so müssen wir folgern, auch der Fall eintreten, daß einer um Gottes willen Christus nachahmt! Der Gottesgedanke verlangt augenscheinlich eine Lösung von Fall zu Fall[96]).

Allein, tritt denn nun diese Betonung der Systemlosigkeit nicht in Widerspruch zu dem früher Gesagten? Besitzt nicht Kierkegaard doch ihm ein für allemal unerschütterlich feststehende Lösungen der Lebensfragen der Religion? Wir erinnern nur an seine Stellung zur Imitatio Christi! Jedoch, der Widerspruch, den man so nachweisen könnte, ist mit seiner Grundanschauung gegeben. Gott ist größer als alle menschlichen Systeme, davon hat Kierkegaard einen tiefen Eindruck; aber schon das Nachdenken darüber muß zu einem gewissen Gedankenzusammenhang, zu einer Art von „System" führen. Wenn sich der einzelne nur darüber klar ist, daß das System nicht das Ganze faßt, daß das System nicht das Höchste bedeutet! Und gerade dieses Um-

[93]) Zu diesem Ergebnis kommt Kierkegaard in der Abhandlung „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen" (10, 103 ff).

[94]) Vgl. etwa Pap VIII[1] A 650.

[95]) Die rein historische Betrachtung wird hier natürlich auf die Entwickelung hinweisen, die K. durchgemacht hat.

[96]) Hier zeigt sich das „Dialektische" der Lösung. An diesem Punkte empfand K. den Gegensatz gegen Luthers Ethik: indem Luther das Kloster verwarf, „sah er... nur eine Seite der Sache... Luther war kein Dialektiker" (E. P. 1851, 134f); vgl. auch o. S. 237 Anm. 63. S. ebenso Rud. Bultmann, Jesus (ohne Jahreszahl) S. 98: „Weder ist die Ehe als solche ein Gut noch die Ehelosigkeit; beides kann vom Menschen gefordert sein".

standes ist Kierkegaard sich bewußt, ja das hängt innerlichst mit einer seiner Grundanschauungen zusammen, denn nur dann, wenn die Lösung nicht von vornherein sicher ist, nur dann wird ja auch, wie schon angedeutet, die Paradoxie, auf die Kierkegaard immer wieder hinweist, empfunden, die Paradoxie, die eben zwischen „Ichbewußtsein" und „Gottesbewußtsein" besteht. Und noch mehr! Gerade die „Systemlosigkeit" stellt die Notwendigkeit der in der Formel gegebenen „Lösung" deutlich ins Licht. Wie der Mensch durch die Unsicherheit des Glaubens[97]), wie er auch durch das Leiden, das er zu erdulden hat, immer wieder der Gnade in die Arme getrieben wird[98]), so weist ihn auch die Systemlosigkeit, so weist ihn auch die Paradoxie unmittelbar auf den Gottesgedanken hin.

Aber wird denn nicht der Nachfolger gerade durch Gott in ethische Konflikte, in den religiös-ethischen Konflikt hineingeführt? Kommt er nicht doch wieder durch den Theozentrismus in Gewissensnöte? Weil dies der Fall ist, deshalb ergibt sich umso mehr die Notwendigkeit des theozentrischen „Gedankens": der Mensch muß eine absolute Autorität haben, auf die er sich bei seiner Entscheidung stützen kann; es ergibt sich die Notwendigkeit der Gewissensleitung[99]) durch Gott: der Begriff der Offenbarung taucht wieder vor uns auf. Damit sind wir erst recht eigentlich auf den tiefsten Sinn der Formel „teleologische Suspension des Ethischen" geführt worden. In der Gewissensleitung, in der Offenbarung besteht letztlich die „Lösung", die die Formel empfiehlt; in ihr kommt die Absolutheit Gottes, die von uns eine „absolute Pflicht" verlangt, zur deutlichen Auswirkung. Aber gerade wieder diese Gewissensleitung hat für den Menschen etwas Paradoxes. Immanenz und Transzendenz stoßen darin aufeinander: Individualismus und Theozentrismus. So enthält die Lösung selber eine Paradoxie; die Lösung ist paradox. Im Gegensatz zu einer systematischen Lösung gibt es eben nur eine praktische. In der Praxis des Lebens muß die Lösung erfahren werden. Wir merken, auch die Nachfolge wird durch den Irrationalismus gekennzeichnet, durch den Irrationalismus, wie er sich mit der Urtatsache des „vor Gott" verbindet.

Der einzelne „vor Gott" — diese Grundbestimmung der Gedankenwelt Kierkegaards ist auch die Grundbestimmung seiner ethischen Anschauung. Sein ganzes ethisches Denken konzentriert sich wesentlich auf die Frage nach der Bedeutung, die das Gottesverhältnis des einzelnen für das ethische Verhalten hat. Damit aber ist gesagt: seine Ethik ist individualistisch, und zwar ist sie das, weil und insofern sie theozentrisch ist.

Diese Bestimmtheit der Ethik Kierkegaards stellt uns nun endgültig vor eine Frage. Erhält nicht die Ethik Kierkegaards durch die Be-

[97]) S. o. S. 224ff.
[98]) Vgl. 4, 247; Pap X[1] A 132.
[99]) Vgl. Karl Heim (s. meine Schrift, Die apologet.-theol. Methode K. H.s, S. 50 Anm. 1).

tonung des Theozentrismus einen gewissen negativen Zug? Muß nicht eine so intensive Reflexion auf das Gottesverhältnis zu einer Unterschätzung der Güter dieser Welt führen? Mit anderen Worten: ist die Ethik Kierkegaards nicht, weil sie bei ihrem individualistischen Charakter zugleich theozentrisch ist, wesentlich asketisch eingestellt? Die Linie, in der die Beantwortung der Frage zu suchen ist, ergibt sich recht eigentlich schon aus dem bereits Ausgeführten. Suspendierung bedeutet nicht Aufhebung. Besonders in bezug auf die Auslegung jener sogenannten harten Worte Jesu wurde uns das deutlich. Aber damit braucht doch keineswegs gesagt zu sein, daß Kierkegaard die Güter dieser Welt als solche wirklich positiv wertete. Die Betonung des Leidens weist vielmehr eher in die entgegengesetzte Richtung. Ferner, ist es von ungefähr, daß sich mit dem Ganzen der ethischen Anschauung Kierkegaards unmittelbar die Frage nach der Imitatio Christi verbindet? Jedenfalls ist mit der Gesamtstruktur der ethischen Gedankenwelt Kierkegaards jene Frage gegeben. Und zwar bedarf sie einer Untersuchung gerade mit Rücksicht auf jenen Vorgang, in dem das ethische Problem an der Wurzel gefaßt wird, mit Rücksicht auf die teleologische Suspension des Ethischen.

Betrachten wir unter dem Gesichtspunkt unserer Frage die Tatsache der teleologischen Suspension des Ethischen, so ist zunächst auf die Bestimmung derselben hinzuweisen, die letztlich auch jene Auslegung der harten Worte Jesu trägt. Wir müssen zu dem Zweck etwas näher auf die beiden Schriften „Furcht und Zittern" und „Wiederholung" eingehen.

Bekanntlich veranschaulicht Kierkegaard in „Furcht und Zittern" jenen Vorgang vornehmlich an der Geschichte von Isaaks Opferung[100]).

[100]) Geismar (S. K II, S. 60 ff. und Teol. Tidsskr. 1925, S. 318 ff.) ist der Meinung, daß man den Sinn der teleologischen Suspension des Ethischen nicht erfassen könne, wenn man allein die Abraham-Geschichte berücksichtige, vielmehr sei es unbedingt notwendig, in entscheidender Weise die Erzählung von „Agnete und dem Nixen" in Betracht zu ziehen: „was er (K.) eigentlich sagen will, ist in den Variationen über Agnete und den Nixen gesagt" (Teol. Tidsskr. S. 331); die hier „geschilderte Bewegung ist anschaulich und verständlich", durch „das Abraham-Beispiel" kommt eine „eigentümliche Dunkelheit" in das Ganze hinein (S. K. II, S. 65), und zwar besteht die Schwierigkeit darin, „daß Abraham ohne Sünde gedacht ist" (66). — Dem gegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, daß nach Kierkegaard selber zweifellos die Abraham-Geschichte im Mittelpunkt des Ganzen steht. Die Erzählung „Agnete und der Nix" wird eingeführt mit den charakteristischen Worten: „Jetzt will ich eine Skizze in der Richtung des Dämonischen folgen lassen" (3,87; vgl. auch T. Bohlin, Aktuella Kierkegaardproblem in Svensk teologisk Kvartalskrift 1926, Heft 2, S. 136 Anm. 1). Das aber heißt im Zusammenhang von „Furcht und Zittern" nichts anderes, als daß lediglich versucht wird, eine „Analogie" zu der Lage zu suchen, in der Abraham sich befindet. Die „Unwissenschaftliche Nachschrift" spricht von „beleuchten" (6, 340). Es handelt sich um eine Klimax: vom tragischen Helden geht es über „Agnete und den Nixen" zu Abraham. Das, worauf es in der Geschichte von „Agnete und dem Nixen" ankommt, ist zweifellos, daß einer, der durch seine eigene Schuld, durch die Sünde, aus dem „Allgemeinen" herausgetreten ist, durch ein absolutes

Mit einer unübertrefflichen seelischen Einfühlungskunst, mit einem psychologischen Feinsinn, wie wir ihn wohl sonst kaum in der Weltliteratur finden, schildert Kierkegaard uns die Gedanken in der Seele des Abraham. Im Laufe dieser Schilderung macht er an entscheidender Stelle darauf aufmerksam, daß das Paradox, das Absurde des Vorganges darin liege, daß Abraham, als er im Begriff war, den Isaak zu opfern, fest und unerschütterlich der Überzeugung war, Gott würde seine Forderung im nächsten Augenblick widerrufen: „noch in dem Augenblick, als das Messer blitzte, glaubte er — daß Gott Isaak nicht fordern würde" (3, 29). Und für den Fall, daß er seinen Sohn opfern müßte, daß Gott das wirklich von ihm verlangte, „weiß" er, daß Gott ihm „den Geopferten wieder ins Leben rufen" werde (30). „Er (Abraham) glaubte nicht, daß er einmal im Jenseits werde selig werden, sondern daß er hier in der Welt werde glücklich werden" (ib.). Nicht darum handelt es sich, „daß man die Endlichkeit verliert, sondern" daß man „sie voll und ganz gewinnt" (31); „. . . kraft des Glaubens das Dasein zu ergreifen", darauf kommt es an (40). „Ich glaube dennoch, daß sie mein wird" (ib.) — das ist es.

Man merkt, hier zeigt sich eine Gottesanschauung, ein Glaube, der sein Ziel nicht im Verzicht auf das zeitliche Gut hat, sondern der das, was er opfert, wiedererhält. „Durch den Glauben gab Abraham den Isaak nicht auf, sondern durch den Glauben empfing Abraham den Isaak" (43). „Der Ritter des Glaubens" ist „der Stammherr der Endlichkeit" (44). „Die Zeitlichkeit, die Endlichkeit ist es, um die sich alles dreht" (43). Nicht die Suspendierung ist das Letzte, sondern der Besitz. Dem Glauben, wie er innerhalb der „teleologischen Suspension" zum Ausdruck kommt, geht es also letzten Endes nicht um den Verzicht, sondern um das Haben. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen „unendlicher Resignation" und „Glaube". „Die unendliche Resignation ist das letzte Stadium, welches dem Glauben vorausgeht" (40) — und die unendliche Resignation ist es, die verzichtet, der Glaube aber ergreift.

Verhältnis zum Absoluten, durch die Erlösung (3, 98), wieder in dasselbe zurückkehren kann (91). Das Suspendierende ist die Sünde; es handelt sich um das dämonische Paradox (ib.). Aber bezeichnend ist, daß K. immer wieder betont und es am Schluß der Behandlung der Geschichte nochmals hervorhebt, daß er „die Bewegungen des Nixen... verstehen, während" er „Abraham nicht verstehen" könne (92. 104). Das gerade ist das Problem, daß es möglich ist, daß nicht die Sünde das Suspendierende darstellt, sondern daß der Suspendierende Gott selber ist. Erst dann kann man ja auch in Wirklichkeit von einer „teleologischen Suspension des Ethischen" sprechen. Zudem scheint es mir auch nicht richtig, die Tatsache, daß Abraham „ohne Sünde" gedacht wird, so stark zu betonen; denn einmal wird gerade im Zusammenhang mit der teleologischen Suspension, wie sie bei Abraham nachgewiesen wird, eine Auslegung der harten Worte Jesu gegeben (vgl. 3, 65 ff), die als solche allen Menschen gelten (vgl. Pap VIII A 202); sodann wird 6,339 ganz ausdrücklich Abraham mit jedem Menschen auf eine Stufe gestellt, eine Tatsache, die ja schon aus dem Umstand mit Notwendigkeit folgt, daß Abraham als „Vater des Glaubens" dargestellt wird: Abraham ist Typus!

So ist also mit der teleologischen Suspension, die jene beiden „Stadien" in sich enthält, eine positive Würdigung des Zeitlichen gegeben?

Denselben Gedanken drückt offenbar der Begriff der „Wiederholung" aus. Kierkegaard exemplifiziert ihn in der gleichnamigen Schrift vor allem an Hiob[101]). Hiob hat alles verloren; er vollzieht die unendliche Resignation: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt" (178). Da treten seine Freunde auf und machen ihn darauf aufmerksam, daß sein Unglück die Strafe sei, die Gott über ihn verhängt. Hiob leugnet das. Er hat keine besondere Schuld auf sich geladen, weshalb er gestraft werden müßte. „Hiob bleibt bei seiner Behauptung, daß er recht hat" (187). So steht Hiob im Gegensatz zum Allgemeinen, wie Abraham im Gegensatz zum Allgemeinen stand[102]). Da redet Gott im „Ungewitter" mit ihm. Und die Folge: „Hiob ist gesegnet und hat alles doppelt bekommen. Das nennt man eine Wiederholung" (190). Wiederholung ist der Akt, der das Ziel hat, den Menschen in ein positives Verhältnis zu dieser Zeitlichkeit zu setzen. Was „Furcht und Zittern" darstellt, das veranschaulicht auch „Wiederholung"[103]).

---

[101]) Geismar Teol. Tidsskr. 1925 S. 329 macht darauf aufmerksam, daß man den Begriff der „Wiederholung" nicht allein aus der Behandlung der Hiob-Geschichte entnehmen dürfe, man müsse vielmehr ebenso die Gestalt des „jungen Mannes" in Rücksicht ziehen. Der junge Mann ist in ein Mädchen verliebt, aber eine psychische Eigentümlichkeit, Schwermut, hindert ihn daran, mit ihr die Ehe einzugehen. Er resigniert, er suspendiert. Da verheiratet sie sich, und die Folge ist, daß er wieder ein positives Verhältnis zum Leben gewinnt: er wird nicht Ehemann, aber Dichter; er wird dem Allgemeinen zurückgegeben, auf das er zunächst verzichten mußte. Das, worauf es zunächst anzukommen scheint, ist offenbar hier dasselbe wie in der Hiob-Geschichte: Wiedervereinigung mit dem Dasein. Aber warum wird er Dichter? „Hätte er einen tieferen religiösen Hintergrund gehabt, dann wäre er kein Dichter geworden" (3, 202). Und dann das Geschehen, durch das er dem Dasein zurückgegeben wurde: sie verheiratet sich! „Ein religiöses Individuum. . . ruht in sich selbst und verschmäht alle Knabenstreiche der Wirklichkeit" (203). Wenn auch „für ihn die zweite Potenz seines Bewußtseins die Wiederholung wird", so hat er doch kein wahres Gottesverhältnis, er hat „nur das Ideenverhältnis des Dichters" (vgl. Fr. Petersen, Dr. Soeren Kierkegaards Christendomsforkyndelse 1877, S. 259). — Deutlich ist übrigens, daß K. hier sein persönliches Erleben schildert (s. etwa Geismar, S. K. II, S. 73).

[102]) Und doch besteht eine Verschiedenheit zwischen Abraham und Hiob. Abraham ist der Glaubensheld — Hiob aber „ist kein Glaubensheld, er gebiert die Kategorie der Prüfung mit ungeheuren Schmerzen, gerade weil er so entwickelt ist, daß er sie nicht in kindlicher Unmittelbarkeit hat" (3, 190). „Die Bedeutung Hiobs besteht darin, daß von ihm die Grenzstreitigkeiten zum Glauben hin durchgekämpft werden, daß hier jener ungeheuere Aufruhr der wilden und streitlustigen Kräfte der Leidenschaft vorgestellt wird" (189). Vgl. auch Petersen a. a. O. S. 255 und Bohlin, S. K.s et. Åsk., S. 204. Trotzdem aber scheint mir in der Schilderung Abrahams und Hiobs der gleiche Glaubensbegriff zum Ausdruck zu kommen; jedenfalls ist das Ziel, zu dem sowohl Abraham als auch Hiob gelangen, das gleiche (vgl. auch Bohlin a. a. O.).

[103]) Vgl. Geismar, S. K. II, S. 75: „So ist die ‚Wiederholung' selber eine Wiederholung von ‚Furcht und Zittern'".

Nach alledem: es ist offenbar nicht so, daß sich mit dem „ethischen Individualismus“ ein asketischer Zug verbindet. Zu diesem Ergebnis gelangt man, wenn man das Ziel der „teleologischen Suspension“ bzw. der „Wiederholung“ ins Auge faßt.

Allein, mit einer solchen Betrachtung ist doch keineswegs das Ganze der betreffenden Vorgänge in Rücksicht gezogen. Es handelt sich in dem Bisherigen lediglich um eine Teilbetrachtung, die eben als solche auch nur ein Teilergebnis zeitigen kann. Es ist interessant zu beobachten, daß Kierkegaard selber davor zu warnen scheint, sich ein abschließendes Urteil über die „teleologische Suspension“ einzig und allein auf Grund einer Betrachtung zu erwerben, wie wir sie eben anstellten. Er warnt vor einer „Betrachtung des Ausfalles“: „Wenn man sich einbildet, daß man bei der Betrachtung des Ausfalles jener Geschichte sich zum Glauben bewegen lassen würde, so betrügt man sich selbst und will Gott betrügen um des Glaubens erste Bewegung ...“ (31). „Man faßt die Erzählung von Abraham auf eine andere Weise auf. Man preist Gottes Gnade, daß er ihm Isaak wiederschenkte; das Ganze war nur eine Prüfung. — Eine Prüfung, dies Wort kann viel und wenig sagen, und doch ist das Ganze so rasch vorbei, wie es gesagt ist ... Man vergißt, daß Abraham nur auf einem Esel ritt, welcher langsam seines Weges einherschreitet, daß er eine Reise von drei Tagen hatte ... ‚das ganze Leben ist eine Prüfung‘ ...“ (46). „... auf den Ausgang ist man neugierig, wie auf den Ausgang eines Romans: von der Angst, der Not, dem Paradox will man nichts wissen“ (57) [104]). Demnach: man darf von der zweiten Bewegung des Glaubens, die die Zeitlichkeit ergreift, „des Glaubens erste Bewegung“ nicht trennen (31). „Die unendliche Resignation ist das letzte Stadium, welches dem Glauben vorausgeht, und zwar in dem Sinne, daß jeder, der nicht diese Bewegung vollzogen hat, den Glauben nicht besitzt; denn erst in der unendlichen Resignation werde ich mir selbst klar in meiner ewigen Gültigkeit, und erst dann kann davon die Rede sein, kraft des Glaubens das Dasein zu ergreifen“ (40). „Der Glaube“ hat „die Resignation zur Voraussetzung“ (41). Der Glaubensakt verlangt eben eine „Doppelbewegung“. Die zweite Bewegung ist erst möglich, wenn die erste gemacht ist. Die erste ist die notwendige Voraussetzung der zweiten. Darum ist es falsch, die zweite Bewegung zu isolieren und die erste

---

[104]) Noch E. P. 1852, 205 lehnt K. scharf eine Anschauung ab, der es lediglich auf den „Ausfall“ ankommt, die immer unmittelbar hinter der „Prüfung“ den „Genuß dieses Lebens“ sieht. Eine solche Anschauung nimmt die Ewigkeit, nimmt Gott nicht ernst. Das ist Judentum und nicht Christentum. „Wirklich leiden“, „wirklich absterben“, „das Irdische aufgeben“ — und dann doch „Hoffnung auf die Ewigkeit“ haben, das ist Christentum. — Unter jenes Verdikt K.s scheint mir letzten Endes auch Geismar zu fallen (vgl. S. K. II, S 69). Geismars Interpretation der „teleologischen Suspension“ ist so, daß man den Eindruck bekommt, Abraham hat stets „einen Rückhalt im Allgemeinen“ (vgl. 3, 71). Nach Geismar müßte Abraham sich auf dem Wege befinden, ein „tragischer Held“ zu werden.

hintanzustellen. Vor allem: erst wenn die beiden Bewegungen miteinander verbunden werden, erst dann zeigt sich die Paradoxie des Glaubens.

Was in „Furcht und Zittern" der Fall ist, das lehrt auch die „Wiederholung". Die Wiederholung als der Akt, in dem der Mensch das Dasein ergreift, tritt nämlich erst dann ein, wenn „alle denkbare menschliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit für die Unmöglichkeit" ist; „Unmittelbar gesprochen ist alles verloren" (191). Und zwar wird dieses Verlieren absolut. An der entscheidenden Stelle des Hiob-Buches wird berichtet, daß Gott dem Hiob im Gewitter erscheint und Zwiesprache mit ihm hält. Auch Kierkegaard stellt das „Ungewitter", den „Donnerschlag" in den Mittelpunkt (190 ff.). „Vor Gott" bekommt Hiob „unrecht" (191). Seine „ganze Persönlichkeit" wird „zermalmt" (192), sein eigenes Ich vernichtet: er muß eben allem „absterben". Und dann: „Die Stürme haben ausgetobt — das Ungewitter ist vorüber — Hiob ist vor der Front der Menschheit zurechtgewiesen — der Herr und Hiob haben einander verstanden ... Hiob ist gesegnet und hat alles doppelt bekommen. — Das nennt man eine Wiederholung" (190). Worauf es ankommt: Hiob wird „vor Gott" von Gott „umgeschaffen" (192). Was Hiob in jener Zwiesprache seiner Seele mit Gott erlebte, ist das, was man „Wiedergeburt" nennt. „Die Wiederholung" „beginnt" „im Glauben" (5, 12 Anm.)[105]).

Wir sehen ganz deutlich: indem es Wiederholung nur gibt, wenn es Wiedergeburt, wenn es Glauben gibt, ist die Voraussetzung des „Wiederbekommens" die „Vernichtung". Das positive Verhältnis zu den Dingen dieser Welt verlangt zu seiner Voraussetzung das Negative. Das positive Verhältnis zu den Gütern dieser Welt ist ohne jene negative Einstellung ihnen gegenüber undenkbar. Soll nun diese letztere Tatsache nicht völlig hinfällig werden, so kann es nicht anders sein, als daß sie sich auch in der Gestaltung eben dieses positiven Verhältnisses auswirkt. Das positive Verhältnis muß durch jene negative Einstellung seine besondere Note empfangen. Im positiven Verhältnis muß sich jene negative Einstellung widerspiegeln. Fraglos, es handelt sich um ein Wiedergewinnen der Güter dieser Welt, um ein Besitzen derselben — aber um ein Besitzen eigener Art: „Der Ritter des Glaubens" „sieht" „jeden Augenblick das Schwert über der Geliebten schweben" (3, 44). Der Ritter des Glaubens besitzt, aber er besitzt so, als besäße er nicht; „der Schrecken bleibt in alle Ewigkeit zurück" (6, 339). Der Ritter des Glaubens ist „der Stammherr der Endlichkeit, während der Ritter der Resignation ein Fremdling und Ausländer ist", aber der Ritter

[105]) Hier wird also „Wiederholung" im wesentlichen als „Glaube" interpretiert. Vgl. Bohlin, S. K.s et. Åsk. S. 204, wenn auch Bohlin zunächst der Wiederholung einen Platz zwischen unendlicher Resignation und Glaube zuweist; ebenso Geismar, S. K. II, S. 72 ff. Anders Fr. Petersen a. a. O. S. 271 f; P. setzt Wiederholung wesentlich gleich unendliche Resignation: „Die Wiederholung kommt niemals an und für sich in ein so direktes Verhältnis zur Zeitlichkeit" wie der Glaube (272).

des Glaubens besitzt diese Endlichkeit „kraft des Absurden“ (3, 44), d. h. „auf Grund dessen, daß bei Gott alles möglich ist“ (40). Das Besitzen ist ein Besitzen in einer anderen Sphäre. Es läßt sich garnicht leugnen: indem dem Gottesgedanken in der Ethik entscheidende Bedeutung zuerkannt wird, erhält die Ethik einen gewissen asketischen Zug. Der Glaubende steht immer im Gegensatz gegen die Welt, und das wird sich auch in der Ethik auswirken. Aber es ist doch nun nicht so, daß dieser Gegensatz zur Verneinung der Welt führte. Das bedeutete eine Leugnung des Schöpfungsgedankens. Die weltlichen Güter treten lediglich aus der ihr in der „allgemeinen Ethik“ zukommenden zentralen Bedeutung heraus. Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard besonders darauf aufmerksam macht, man könne sich in „denjenigen . . ., welche das Kleinod des Glaubens tragen, leicht täuschen, weil ihr Äußeres eine auffallende Ähnlichkeit mit dem hat, was sowohl die unendliche Resignation als der Glaube tief verachtet — mit dem Spießbürgerlichen“ (32); „die Endlichkeit“ „schmeckt . . . ihm ebenso gut wie dem, der nie etwas Höheres kannte . . . . Und dennoch, dennoch ist die ganze irdische Gestalt, die ihm zur Erscheinung kommt, ein neues Geschöpf kraft des Absurden. Er resignierte in unendlichem Maße auf alles, und damit ergriff er alles wieder kraft des Absurden“ (34f.). Vielleicht würde die Bezeichnung „innerweltliche Askese“ auch die Ethik Kierkegaards charakterisieren. In der Welt, und doch nicht von der Welt! Das aber heißt: die ethische Stellung des Christen ist eine paradoxe. Weil der Glaube sich in der Ethik auswirkt, darum muß, wie der Glaube, so auch die Ethik als Glaubenstat paradoxen Charakter tragen. Zu einem besonders deutlichen Ausdruck hat Kierkegaard die im christlichen Leben zum Vorschein kommende Paradoxie in der prägnanten Formel zum Ausdruck gebracht: „zu gleicher Zeit sich zu dem absoluten τελος absolut und relativ zu dem relativen verhalten zu können“ (7, 106)[106]. Der Satz ist in der Antithese gesprochen. Er richtet sich gegen die, die der Meinung sind, man müsse ein absolutes Verhältnis zu dem relativen τελος haben, gegen die, die die Welt an die Stelle Gottes setzen. Es gilt zu „entsagen“, zu „resignieren“: „Der erste wahre Ausdruck davon, daß man sich zum absoluten τελος verhält, ist, daß man allem entsagt . . .“ (97); es kommt darauf an, „entsagend das absolute Verhältnis einzuüben“ (98). Konstitutiv für jenen Satz ist die Erkenntnis von dem absoluten Unterschied zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt: „. . . zwischen Gott und einem Menschen . . . . ist ein absoluter Unterschied, das absolute Verhältnis des Menschen zu Gott muß deshalb gerade den absoluten Unterschied ausdrücken . . .“ (104). „Das absolute τελος“ darf nicht „zu einem relativen τελος herabgesetzt werden“ (93). „Es ist auch nicht wahr, daß das absolute τελος in dem relativen konkret werde, denn die absolute Distinktion der Resignation wird jeden Augenblick das absolute τελος gegen alles Fraternisieren

[106]) Vgl. 7, 81. 100.

sichern" (ib.). „Die Aufgabe ist keineswegs, das absolute τελος in allerlei Sowohl-als-Auch hinein zu vermitteln" (94)[107]. Das „ne quid nimis"[108] hat hier keine Stelle (97). Ein absolutes Verhältnis zum absoluten τελος, das in bezug auf die Welt Entsagen verlangt! Aber das heißt doch nun wieder nicht, daß „der Existierende gegen die Endlichkeit gleichgültig wird" (105f.). Die Aufgabe ist, „sein Verhältnis zum absoluten τελος so einzuüben, daß man es beständig bei sich habe, während man in den relativen Zwecken der Existenz bleibt ..." (101). „... denn ewig wird er doch nicht, solange er in der Existenz ist" (104). Darauf kommt es an, „sich zu gleicher Zeit absolut zu dem absoluten τελος zu verhalten und in demselben Augenblick wie andere Menschen an diesem und jenem teilzunehmen" (100). „Das Individuum", das ein absolutes Verhältnis zum Absoluten hat, „ist ganz wie alle anderen, so daß da im Äußeren garnichts zu merken ist" (106). In der Welt steht der Mensch auf der Seite Gottes. „Er lebt in der Endlichkeit, aber er hat sein Leben nicht in ihr ... Er ist ein Fremder in der Welt der Endlichkeit, aber er bestimmt seine Verschiedenheit von der Weltlichkeit nicht durch eine ausländische Kleidung" (103). Ein „angestrengtes" Leben (113), ein Leben, das Leidenschaft (106), das — Glauben verlangt, und das deshalb, weil es ein Leben ist in der Paradoxie: in der Welt und doch über ihr! Augenscheinlich ist es demnach so: die Ethik Kierkegaards ist asketisch in dem Maße, wie das jede christliche Ethik sein muß, und das deshalb, weil in ihr der Theozentrismus herrschende Stelle einnimmt[109].

Allein, mit dem allen ist doch nun die ethische Anschauung Kierkegaards noch nicht in ihrem ganzen Umfang in Rücksicht gezogen. Es ist unleugbar: die Askese, die sich mit der Ethik Kierkegaards verbindet, ist doch nicht nur innerweltliche Askese; in den letzten Jahren seines Lebens predigt er offenbar geradezu Lebensverneinung. Es ist bezeichnend, daß, als er im Jahre 1854 mit Schopenhauer bekannt wird, er bei aller Kritik, die er an ihm übt[110], ihn doch immer wieder rühmt und die Übereinstimmung mit ihm feststellt. Er nennt ihn einen „bedeutenden Kopf", einen „vortrefflichen Schriftsteller" (E. P. 1854, 52).

[107]) S. auch 7, 99.

[108]) Vgl. 7, 97.

[109]) Vgl. Petersen a. a. O. S. 271: „Der Glaube besitzt... die Zeitlichkeit, zwar nicht die Zeitlichkeit an und für sich, aber die Zeitlichkeit in so weit, als sie in eine Verheißung Gottes eingeschlossen ist".

[110]) E. P. 1854, 51: „...S. ist kein Charakter, kein ethischer Charakter..."; vgl. auch a. a. O. 49ff, wo ausgeführt wird, daß bei Sch. das „du sollst", das „Ewigkeitsmotiv" fehlt; Sch. „lebt nicht" in dem, was er sagt. Vgl. dazu auch T. Bohlin, S. K.s Leben und Werden, S. 105; s. auch Gaudig a. a. O. S. 206: „Als Vergleichungspunkte (zwischen K. und Sch.) nenne ich nur den Primat des Willens, die Auffassung des ästhetischen Genusses als eines ‚selbstlosen', die Neigung zur Originalität, den Pessimismus, die Askese u. s. w.". Nach E. Troeltsch (Ges. Schriften III [1922]) sind Sch. und K. „die beiden großen Gegenspieler" einer historischen Denkweise, die entscheidend von „Romantik und Organologie" beeinflußt ist (a. a. O. S. 307ff.).

„A. S.[111]) ist unleugbar ein bedeutender Schriftsteller, er hat mich sehr interessiert, und es hat mich erstaunt, trotz einer totalen Uneinigkeit einen Schriftsteller zu finden, der sich so sehr mit mir berührt" (49). „Sein Ausdruck ist bisweilen meinem Ausdruck so verwandt, daß ich vielleicht aus übertriebener Ängstlichkeit damit ende, ihm zuzuschreiben, was doch meiner ist"[112]). „Das Weib könnte man nennen ‚die Lust zum Leben'. Im Mann ist allerdings ‚die Lust zum Leben'; aber er ist wesentlich darauf angelegt, Geist zu sein... Aber da zeigt ‚die Lust zum Leben', die unbestimmt in ihm ist, sich außer ihm in einer anderen Gestalt, in der Gestalt des Weibes, die die Lust zum Leben ist: und nun erwacht die Lebenslust. So bleibt da auch viel Wahres in dem, was ‚der Verführer' (in den ‚Stadien') darüber sagt, daß das Weib Lockspeise sei" (64 f.). „Das Weib ist der personifizierte Egoismus... Das Ganze mit dem Mann und dem Weib ist eine ungeheuer fein angelegte Intrige oder ein Possenstreich, darauf berechnet, den Mann als Geist zu vernichten..." (88). Ganz offenbar sind das Schopenhauersche Gedanken.

Zu ihrem besonderen Ausdruck kommt die asketische Richtung im Denken Kierkegaards in seinem „Angriff auf die Christenheit", auf die Kirche. Verneinung der Welt begreift Verneinung der Kirche in sich, denn die Kirche ist Welt. Das Christentum mit dem Staat verschmolzen (12, 14)[113]); die Verkündiger des Evangeliums bekommen ihren festen Gehalt, ihre Zukunft ist gesichert (43 f.)[114]). Kein Unterschied des Christentums von der Welt. Der Pfarrer, der Bischof gehen in Samt und Seide einher (51)[115]), sie tragen „Kreuze": Orden und Ehrenzeichen (61)[116]). Ist das nicht die Verweltlichung des Christentums κατ' ἐξοχήν? Und dabei sehen noch überdies die „Geistlichen" sehr wohl ein, daß das, was sie vertreten, nicht Christentum ist, aber um des lieben Geldes willen tun sie so, als ob... (116 ff.). Die berufenen Vertreter des Christentums sind somit einfach Meineidige (ib). Dann die sog. „heiligen Handlungen"! „Ein Seiden-Pfarrer (Geistlicher im seidenen Ornat) sprengt mit Grazie dreimal Wasser über das süße kleine Wesen, trocknet sich dann graziös mit einem Handtuch ab..." (95); das soll die Taufe sein! Kindertaufe wie auch Konfirmation sind heute nichts anderes mehr als „schöne, herrliche Familienfeiern", die weltlich, zugleich aber auch religiös sind (112). Mit dem Abendmahl steht es nicht anders als mit der Taufe: „Da tritt so ein Pfarrer auf, ein Pfarrer, der (wie die, welche, sobald man auf eine Feder drückt, aus einer Tabaksdose heraus springen) springt, sobald er ‚einen blauen Zettel' sieht. Und darauf erfolgt feierlich die heilige Handlung, wovon

[111]) Dazu Schreibt K. als Anmerkung: „Wunderlich genug, ich heiße S. A. (Sören Aabye); wir verhalten uns auch schon umgekehrt".
[112]) Vgl. Carl Koch, S. K. 1925, S. 146.
[113]) S. schon 3, 67.
[114]) Die Pfarrer sind daran schuld, daß das Christentum nicht mehr da ist: Pap VIII[1] A 489; VIII[2] B 85, 18; IX A 47. 198. 405 u. s. w.
[115]) S. auch 12, 69. 95.
[116]) Vgl. 12, 68. 75.

sodann der Gewerbetreibende, oder richtiger die beiden Gewerbetreibenden (sowohl der Geistliche wie der Bürger) sich heimwärts wenden zu ihrer gewohnten Lebensweise, nur daß man von dem einen von ihnen, dem Geistlichen, nicht sagen kann, er wende sich heim zu seiner gewohnten Lebensweise; er hatte diese ja nicht verlassen, war vielmehr als Gewerbetreibender tätig gewesen" (97). Fernerhin sehe man sich den offiziellen Gottesdienst an; man betrachte die herrlichen Kirchenbauten (72)! Ist das nicht Welt? Verneinung der Welt: Verneinung der Kirche.

Diese Gedanken über die Christenheit finden sich nicht erst im „Augenblick". Sie sind, soviel ich sehe, bereits seit den Jahren 1846/47 nachzuweisen und ziehen sich von da an durch die Tagebuchaufzeichnungen hindurch[117]). Ja, vielleicht könnte man den Ansatz zu einer solchen Anschauung bereits bis in das erste Jahr der Tagebucheintragungen zurückverfolgen. Im Jahre 1834 schreibt Kierkegaard nämlich einmal: „...sein (Christi) ganzes Leben in allen seinen Momenten müßte die Norm abgeben für das Leben der folgenden Christen und so für das der ganzen Kirche. Man müßte da jedes einzelne Moment von Christi Leben nehmen und nun nachweisen, wie das entsprechende in der Kirche wäre, gleich von seiner Taufe und bis zu seiner Auferstehung..." (Pap I A 28). Nur umso berechtigter und dringlicher aber ist dann die Frage: verbindet sich der Angriff auf die Christenheit nicht engstens mit der Gedankenwelt Kierkegaards? Wieder stehen wir vor der Frage: liegt die Lebensverneinung nicht doch recht eigentlich in der Konsequenz des Kierkegaardschen Denkens, muß man nicht gerade in der Askese die genuine Ausprägung der ethischen Grundtendenz erblicken?

Wir erinnern uns, daß Kierkegaard immer wieder das ne quid nimis, das Sowohl—Als-auch ablehnt; an die Stelle des Sowohl—Als-auch tritt das Entweder—Oder, das in dem Gegensatz Gott—Welt begründet liegt. Wo aber kommt nun gerade dieses Entweder—Oder klarer zum Ausdruck als eben in dem Angriff auf die Christenheit?[118])

---

[117]) Vgl. z. B. Pap VII[2] B 235, S. 218 ff.; Pap VIII[1] A 242. 489. 537. 629; VIII[2] B 85,18; IX A 8. 47. 198. 246. 395. 405; Forl. 82. usw.; s. u. S 261. Anm. 124.

[118]) Vgl. 9, 78 und Pap X[1] A 564. — Gedanken dieser Art erinnern unmittelbar an Henrik Ibsen, besonders an „Brand" und „Peer Gynt"; die Forderung „alles oder nichts" ist ja gleichbedeutend mit jenem „Entweder—Oder" Kierkegaards. Der Ausdruck „Alles oder Nichts" findet sich übrigens Pap II A 577; zum Ausdruck quantum satis s. 3, 38 u. E. P. 1833—1843, 340; vgl. besonders „Der Augenblick Nr. 1", wo das „Entweder—Oder" dem „Bis-zu-einem-gewissen-Grade" (s. auch Pap IX A 149) gegenübergestellt wird (12, 3 ff.). Schon Georg Brandes hat in seinen „Ästhetischen Studien" auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht (vgl. auch H. Höffding, S. Kierkegaard, S. 108: „Ibsens ‚Brand' . . . ein poetischer Kommentar zu S. K."; ebenso auch K. Jentsch in „Zukunft", XII. Jahrg. 1904, S. 93). Und in der Tat hat Ibsen, als er „Brand" schrieb, „ein wenig von ‚Entweder—Oder' und den ‚Augenblick' gelesen" (vgl. Roman Woerner, Henrik Ibsen, 1. Bd., 1900, S. 180; V. Sommerfelt, S. K., 1922, S. 206 nennt „Brand" das „K.sche Gedicht Ibsens", vgl. auch S. 34, 190, 201). Die Frage ist nur, ob Ibsen wirklich von Kierkegaard „beeinflußt" worden ist. Ibsen selber lehnt das, wenigstens

Zwischen Christentum und Welt besteht eine unüberbrückbare Kluft. „So waren alle diejenigen, die in Wahrheit dem Christentum gedient haben, gekennzeichnet, entweder—oder…"; „Entweder—Oder ist der Himmelsschüssel…", „ist die Umarmung", die „das Unbedingte ergreift" (12, 4): Christus oder die Welt, Christus oder die verweltlichte Kirche!

---

in bezug auf „Brand" ab, wenn er in einem Gespräch sagte: „Kierkegaard war zu sehr Stubenagitator, Lammers [ein Pfarrer, der sein Amt aufgab, weil er die Verrichtung einiger ‚Amtshandlungen' nicht mit seinem Gewissen vereinbaren konnte] dagegen, der war gerade solch ein Freiluftagitator wie Brand einer ist" (vgl. Woerner a. a. O.). Aber nicht mit Unrecht weist Gerhard Gran, Henrik Ibsen. Liv og Verker, 1. Bd., 1918, darauf hin, daß Ibsen eine „Neigung" eigen war, „die Spuren des Weges, auf dem er gegangen war, auszutilgen" (a. a. O. 172 f.). „Anregungen" hat Ibsen sicher von Kierkegaard empfangen, wenn man auch vielleicht mehr von einer „Benutzung" Kierkegaards durch Ibsen als von einer „Abhängigkeit" Ibsens von Kierkegaard reden kann, wie Gran meint. Gran findet nicht nur im „Brand" Gedanken Kierkegaards; er weist auch hier auf die „Komödie der Liebe"; er spricht von „wörtlichen Reminiszenzen". Dazu vergleiche auch Nils Erdmann, August Strindberg. Die Geschichte einer kämpfenden und leidenden Seele, 1924: „Der Ästhetiker in Entweder—Oder und der Frater Taciturnus aus den Stadien haben Ibsens Ironie inspiriert" (a. a. O. 23). E. findet in der „Komödie der Liebe" Kierkegaards ästhetisches Stadium und im „Brand" das ethische wieder; er weist auf ein Wort Ibsens aus einem Briefe an Björnson hin, in dem er von der Ästhetik sagt, sie sei ihm „jetzt ein ebenso großer Fluch für die Dichtung …, wie es die Theologie für die Religion ist" (a. a. O.). Was „Kaiser und Galiläer" angeht, so zitiert E. einen Satz von Jakobsen, Julian sei „ein norwegisch-deutscher Mann, der seinen Kierkegaard gelesen hat" (ib.), und fährt dann fort: „Es ist das Recht des Einzelnen, des Individuums, das er gegenüber der Gesellschaft vertritt, denn sein Held ist Kierkegaards ‚Einzelner'. Auch seine ‚Nora' ist die ‚Einzelne', die ihr Menschenrecht verlangt" (24). Auf Ibsens „Nora" hatte früher schon Platzhoff hingewiesen (vgl. „Theol. Rundschau", 4. Jahrg., 1901, S. 184). Im übrigen ist natürlich „Kaiser und Galiläer" im Gegensatz zu Kierkegaard geschrieben: „Ibsen" „sucht" „sich von der Verzichtforderung Kierkegaards, die Brands Religion spiegelt, freizumachen" (bei Erdmann S. 23, ebenso auch Gran S. 239 f.). — Eine zusammenfassende Untersuchung des Verhältnisses von Kierkegaard zu Ibsen bietet neuerdings Harald Beyer, S. K. og Norge S. 114 ff. B. nennt K. „den Philosoph Ibsens" (a. a. O. S. 190); vgl. auch H. Beyer, S. K.s Betydning for norsk Aandsliv. Inntrykk av S. K. i Samtidens Norge (Edda, Nordisk Tidsskrift for Litteraturforskning, Bind XIX, 1923) S. 47 ff.; ebenso Valborg Erichsen, S. K.s Betydning for norsk Aandsliv (ebendort) S. 323 ff.; s. auch Geismar, S. K. II, S. 86. 127 und Oswald Kuylenstierna, S. K. Tänkaren och Sanningssökaren 1898, S. 109. — Es mag in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß Kierkegaard auch einen Einfluß auf August Strindberg ausgeübt hat (vgl. das vorhin genannte Buch von Erdmann; schon Haecker, S. K. und d. Philos. d. Innerlichkeit, 1913, S. 45 hat darauf hingewiesen). „Entweder—Oder" hat auf ihn einen großen Eindruck gemacht; er las es „mit Furcht und Zittern", und zwar war es gerade nicht der Ästhetiker, nicht der Verführer, mit dem er sich in seinem inneren Ringen auseinandersetzte, sondern der Ethiker. Durch die Lektüre Kierkegaards „schärfte sich ihm das Schuldgefühl ein, der Sündenbegriff und der Versöhnungsgedanke". Er war einmal nahe daran, „sich … dem Kierkegaardschen Christusparadox in die Arme zu werfen" (Erdmann S. 166 f.). In bezug auf „Entweder—Oder" äußert Strindberg: „Du wirst

Allein, kommt nun so auch hier das Entweder—Oder in seiner ganzen Schärfe heraus, — es ist trotzdem nicht der genuine, echte Kierkegaard, der sich in diesen Aussagen zeigt. Die Anschauung Kierkegaards — das wurde uns immer deutlicher — ist wesentlich durch die Paradoxie bestimmt. Betonung des Gottesgedankens — Betonung aber auch des Welt-, des Ich-Gedankens! Der Glaubende lebt in einer steten Spannung, in einer fortwährenden Unruhe: als Mensch auf der Seite Gottes! Das aber heißt: in dem Entweder—Oder schwingt stets ein Sowohl—Als-auch mit. Eben erst dieses Ineinander von Entweder—Oder und sowohl—Als-auch ergibt recht eigentlich die Paradoxie, die Spannung. Die beiden Seiten der Paradoxie dürfen nicht auseinander gerissen werden. Andernfalls ist die Paradoxie als solche dahin. Und eben dieses Auseinanderreißen der Paradoxie, und damit deren Vernichtung, geschieht im „Angriff", in der Lebensverneinung. Es bleibt nur eine Seite der Paradoxie bestehen: der Theozentrismus hat den existentiellen Individualismus vernichtet; der Gottesgedanke hat den Weltgedanken in den Hintergrund gedrängt. Wenn für die Anschauung Kierkegaards wirklich das Paradox bestimmend ist, dann ist es unleugbar, daß nicht die Lebensverneinung sondern allein die innerweltliche Askese sich in das Ganze der Gedankenwelt Kierkegaards einordnet. Die Lebensverneinung, der Angriff auf die Christenheit bedeutet einen Abfall von Kierkegaards eigenster Meinung.

Wie ist Kierkegaard zu einer solchen seinen ursprünglichen Intentionen widersprechenden Auffassung gekommen? Es ist nicht so, daß die Wandlung das Ergebnis eines Denkprozesses wäre; es ist hier, wie es immer bei Kierkegaard ist: persönliches Erleben gibt den Ausschlag. Je länger desto deutlicher war es ihm geworden, daß das offizielle Christentum eine „Milderung", eine „Abschwächung" des wahren Christentumes sei, eine „Annäherung", aber „eigentlich nicht Christentum"[119]; er merkte den Unterschied, den Gegensatz. Und nun verlangt er, daß man das eingestehe, daß man „redlich und ehrlich eingestehe", „in welchem Verhältnis wir zum Christentum des Neuen Testamentes stehen" (S. V. XIV, 44), daß man offen sage, das Christentum, das die Christenheit vertritt, sei eine „Einbildung" (12, 14), eine „Sinnestäuschung" (38)[120]. Was er will, ist nichts anderes als „Redlichkeit" (S. V. XIV, 52), Wahr-

das zweite Buch lesen und verzweifeln, so gründlich, daß du in deinen innersten Grundfesten erschüttert wirst und alle Qualen der Hölle fühlst . . ."; über Kierkegaards Bedeutung überhaupt sagt er in demselben Zusammenhang: „. . . was er nicht will, ist Untreue, Irreligiosität, Leichtsinn, und sein ewiges Verdienst besteht darin, daß er Hegels leeren Gedanken-Pantheismus zertrümmert hat. Kierkegaard will — Ernst!" (Erdmann S. 174f.). Eine Übereinstimmung zwischen den beiden sieht Erdmann in ihrer Stellung zur „Menge" und zur Frau (a. a. O. S. 204. 431 ff.). [Vergleiche auch Hans Schimmelpfeng, „Neues über August Strindberg" („Christl. Welt", 1927, Nr. 11, Sp. 516ff.)]. Siehe besonders Strindberg, „Der Sohn einer Magd" (Müller)[2] 1909, S. 416—421.

[119]) S. etwa E. P. 1854, 1f.

[120]) Vgl. S. V. XIV, 42. 58.

haftigkeit; das aber heißt, er verlangt das, was das erste Erfordernis einer „Existenz vor Gott" darstellt[121]). Die offizielle Kirche aber verweigerte dieses Eingeständnis. Und die Folge eben davon, daß er nicht erlangte, was er billigerweise erlangen zu müssen glaubte, war, daß er sich nunmehr von aller Rücksicht entbunden glaubte; die Folge war der „Angriff". Wir merken auch so wieder: der „Angriff" ist nicht ohne inneren Zusammenhang mit Kierkegaards Grundanschauung — aber dennoch stellt er seinem Wesen nach eine Einseitigkeit dar. Es ist bezeichnend, daß Kierkegaard selbst ein Gefühl für das Pathologische hat, das auch in diesem Kampf gegen die Kirche zum Vorschein kommt[122]). Nicht zuletzt ist der „Angriff" die Folge der Vereinsamung[123]), in die sich Kierkegaard mehr und mehr durch die Erlebnisse, die er machte, hineingestoßen fühlte: der Streit mit dem „Korsaren" und der Fall Adler[124])

[121]) S. o. S. 140.

[122]) Vgl. schon Weber, N. K. Z., 1917, S. 121.

[123]) Vgl. auch Geismar, S. K., IV, S. 95 ff.; VI, S. 7.

[124]) Vgl. o. S. 33 ff., 35 ff. S. auch V. Ammundsen, K. som religioes Vejleder (For Kirke og Kultur) 1913, S. 330 Anm. 1. — Eine historische Betrachtung wird, um zu einem Urteil über den „Angriff auf die Christenheit" zu gelangen, bei dem Streit mit dem „Corsaren" und dem Fall Adler einsetzen müssen; sie wird vor allem nach den Tagebüchern die innere Entwicklung K.s seit jenen Ereignissen ins Auge fassen. Aber es scheint mir jetzt noch unmöglich zu sein, auf diese Weise zu einem abschließenden Ergebnis zu gelangen, da uns das zu benutzende Material noch nicht vollständig zugänglich ist: die Tagebücher reichen jetzt in der neuen Ausgabe ja nur bis Anfang 1851. — Die erste ausführliche Darstellung der inneren Entwicklung K.s vom Jahre 1847 bis zum Jahre 1852 hat (mit stetem Blick auf die frühere Zeit) P. A. Heiberg in seinem Buche „S. K. religioese Udvikling. Psykologisk Mikroskopi", 1925, gegeben (s. schon o. S. 5 f.). H. kommt zu dem Ergebnis, daß der Kirchenstürmer K. der echte K. sei. Knotenpunkte der religiösen Krise sind das Ostererlebnis 1848 und der „Durchbruch" 1852. Die beiden Ereignisse stehen in engstem Zusammenhang miteinander: die Tagebuchnotiz von 1852 greift ausdrücklich auf das Ostererlebnis zurück (a. a. O. S. 8). Wenn ich H. recht verstehe, ist die Problematik, die K. während dieser Jahre beschäftigt, von folgenden Tatsachen bestimmt. Infolge der Reflexion über den Streit mit dem „Corsaren" (a. a. O. 29 f.) und den Fall Adler (76 ff., vgl. 38) wird in ihm die Frage immer dringlicher, ob er nicht der „Geopferte", der „Außergewöhnliche", der „Märtyrer" werden müsse (vgl. 30). Eine Vertiefung erhält dieser Gedanke durch die Erinnerung an das Christusbild, das ihm der Vater eingeprägt hatte: Christus der Verachtete, der Verspottete (77. 217. 230; vgl. o. S. 20 f.). Dem gegenüber aber tritt die Erwägung, ob sein „Beruf" (236) nicht einzig und allein der des Dichters sei, der alles nur „im Phantasiemedium" „darstellt" (132 f., vgl. 45 ff., 50. 119. 125). Märtyrer oder Dichter (256. 357)! Doch die Problematik wird noch vielgestaltiger. Entscheidend wird in dieser Zeit die Reflexion K.s dadurch bestimmt, daß er merkt, wie er sein Vermögen mehr und mehr aufbraucht (vgl. 42 f., 51). Der Gedanke kommt in ihm auf, ob nicht eine Lösung aus dieser Schwierigkeit darin zu suchen ist, daß er ein Amt übernimmt, Landpfarrer wird (42 u. ö.), oder um eine Anstellung am Predigerseminar nachsucht (372). Die prinzipielle Frage, die hinter dem allen liegt, ist die, ob er in eine Beziehung mit dem Bestehenden, dem Allgemeinen treten soll oder nicht, denn Märtyrer werden heißt, daß er sich in Gegensatz setzt zu dem Bestehenden, dagegen, wenn er ein Amt übernimmt oder Dichter bleibt, so bedeutet das nichts anderes, als daß er sich mit dem Allgemeinen ab-

sind die Etappen, die zum „Angriff" führen. Die Eigenart der Individualität führt zu einer Verkehrung des das Ganze tragenden Gedankens.

Von der Systematik seiner Gedankenwelt aus aber ist die Abweichung zu werten als Überspannung eines im Ganzen seiner Anschauung enthaltenen Momentes, als Zeichen für die Gefahr, in der jede Ethik steht, die als christliche Ethik die Existenz des Menschen vor Gott betont. Über dem „Verhältnis", „das dem Individuum selbst angehört", „daß es sich zu seinem absoluten τελος absolut" verhält, wird nur zu leicht das „Verhältnis" vergessen, „das der Welt angehört", „daß es sich zu dem relativen (τελος) relativ" verhält (7, 100). Es ist nichts anderes als die Gefahr der „Innerlichkeit", die hier deutlich wird. Existenz vor Gott ist ja wesentlich Innerlichkeit.

Und wie tief diese Gefahr in der Ethik Kierkegaards angelegt ist, das geht nicht zuletzt auch daraus hervor, daß Kierkegaard eine Sozialethik nicht ausgebildet hat. Aber nun hat er doch in besonderer Weise die christliche Liebe zum Gegenstand einer eingehenden Darstellung gemacht: er spricht von „Werken", von „Taten der Liebe". Muß das nicht ganz von selbst vor die Notwendigkeit stellen, eine Sozialethik auszubilden? Liegt sie nicht in dem Gedanken der christlichen Liebe keimhaft enthalten? Wie stellt sich für Kierkegaard die christliche Liebe dar? Immer wieder hebt er hervor: christliche Liebe ist etwas anderes als das, was „die Welt ... unter Liebe versteht" (S. V. IX, 115). Zwischen

---

findet. Diese Problematik aber bekommt für K. ihre eigentümliche Tiefe dadurch, daß sein ganzes Wesen in besonderer Weise unter dem Banne der Schwermut steht (vgl. 42. 112. 57. 132. 233; s. auch o. S. 16 ff.). Die Krise findet ihren vorläufigen Abschluß im Ostererlebnis 1848 (107 ff.), aber die Lösung erfolgt erst im Jahre 1852 (7 ff., 373 ff.). K. will „‚aushalten, solange auch nur die geringste Möglichkeit dazu vorhanden ist', aushalten, solange wie möglich, ‚um' ‚dem Höheren' ‚Dienst zu leisten'" (376), und dieses Höhere „ist die besondere Aufgabe, mit der er sich betraut fühlt gegenüber dem Christlich-Bestehenden in Dänemark" (8), d. h. der „Angriff"; „das Aushalten" aber, „um das es sich dreht, ist: seine Sache in Gottes Hände zu befehlen und auf Grund des fortgesetzten Verbrauches des restierenden Vermögens zu leben" (376). Die „angeborene Angst" ist dahin, die Schwermut ist „geheilt"; an ihre Stelle tritt der „Glaube". Der Beschluß, kein Amt zu übernehmen, fällt zusammen mit der Heilung der Schwermut (377). Der Kirchensturm ist die Lösung der Krise, die als solche eine „Heilungsgeschichte" (ib.) darstellt. „Die Vorstellung vom ‚Martyrium' ... die einzig wahre ... adäquate ‚Reduplikation' des Glaubens an Christus" (214). — Gegen diese Auffassung wendet sich trotz starker Abhängigkeit von H., auf die er auch selber hinweist (Geismar, S. K. IV, S. 5), Ed. Geismar (vgl. a. a. O. 124 ff; Tilskueren 1926, S. 263 ff; Teologisk Tidsskrift 1927, S. 177 ff, bes. S. 191 ff). G. stellt neben den „Durchbruch" vom Jahre 1852 einen anderen aus dem Jahre 1853 und gibt auch jenem ersten eine andere Deutung als H. „Ich glaube nicht, daß jemals eine religiöse Heilung seiner krankhaften Schwermut stattfand; sie blieb, selbst nachdem alles Krankhafte daraus entfernt war; und sie bohrte sich gerade tiefer hinein unter dem Kampf mit dem Sündhaften im ‚Pfahl im Fleisch'..." (Teol. Tidsskr. a. a. O. S. 192). Anstatt daß 1852 eine Heilung zustande gekommen ist, „ist in Wirklichkeit etwas Anderes geschehen. Die Schwermut ist so von Reflexion durchdrungen

den beiderseitigen Auffassungen von Liebe ist ein „unendlicher Unterschied“ vorhanden (106). Worin besteht er? Kierkegaard geht aus von der Tatsache, daß es sich im Christentum um das Gebot der Nächstenliebe handelt. Christliche Liebe steht unter dem „königlichen Gesetz“ des „Du sollst“, „Du sollst lieben“ (57); und zwar umfaßt dieses Gebot alle Menschen — weltliche Liebe dagegen kann nicht befohlen werden, sie ist unmittelbar und hängt in entscheidender Weise von dem Gegenstand ab, auf den sie sich bezieht, sie betrifft nur einzelne Menschen. Was also die beiden unterscheidet, ist letztlich nichts anderes, als daß es in der christlichen Liebe vor allem ankommt auf das Verhältnis des einzelnen zu Gott, während in der heidnischen das Verhältnis des Menschen zum Menschen alles ist. So ist die Darstellung der christlichen Liebe lediglich der Ausdruck von Kierkegaards Grundanschauung. Aber der Gegensatz zwischen den beiden, wie er sich von Kierkegaards Grundanschauung aus ergibt, greift noch tiefer. In dem Zusammenhang, in dem diese allgemeine Beschreibung der Liebe gegeben wird, findet sich der Satz, daß „das Christentum mit seinem ‚du sollst lieben‘ die (natürliche) Liebe und Freundschaft vom Throne gestürzt hat...“ (60). Ehe und Freundschaft treten also zurück, die natürlichen Beziehungen des Menschen verblassen vor der Liebe, die einzig und allein Wert hat, vor der Gottesliebe. Es handelt sich eben nur um den Gegensatz der beiden. Das wird noch deutlicher, wenn wir eine andere Ausführung

---

worden, daß sie nicht mehr als etwas Selbständiges an ihrer Seite auftritt; sie ist mit ihr zusammengeschmolzen; sie hat ihn gezwungen, aus der Fülle des Christentums wesentlich das zu nehmen, das verwundet, und nur insoweit die Gnade mitzunehmen, als es (für ihn) notwendig war, um nicht zersprengt zu werden“ (S. K. IV, S. 126). Ganz anders ist die Situation, die der letzte Durchbruch im Jahre 1853 zeigt. Jetzt „desavouiert er das, nach dem er selbst in dem letzten Jahre gelebt hat, das Asketische, indem er geltend macht, daß diese Phase des Asketischen als zurückgelegt betrachtet werden kann“ (a. a. O. S. 128). „...er versteht, daß er die ganze Christenheit mit dem Maßstab der auserwählten Zeugen hat messen wollen, und daß das prinzipiell unrichtig gewesen ist...“ (Teol. Tidsskr. a. a. O. S. 192). Aber die Lösung, die er damit fand, war doch nur eine vorübergehende (ib.). Die Schwermut bricht wieder durch. Nach G.s Auffassung ist der „Kirchenstürmer ... nicht der geheilte Gottesprophet, sondern das Resultat einer lebenslänglichen Seelenkrankheit und eines einzigen Willens, alles im Leben zum Gottesdienst geweiht sein zu lassen“ (ib.). „Er war treu gegen sich selbst, auch unter dem letzten, ungerechten Angriff“ (Studenterhjemmets Julebog 1913, S. 27). Er macht den „Angriff“ nicht ohne „Gottes Ruf“ (S. K. VI, S. 27); er unternimmt ihn mit „prophetischer Vollmacht“ (Teol. Tidsskr. a. a. O. S. 192). Mit Recht hat er der „bestehenden Christenheit“ gegenüber auf „das Heroische, das Kulturkritische“ des Christentums hingewiesen (S. K., 13. Heft d. Stud. d. apologet. Sem., 1925, S. 51). Seine Berufung auf das Neue Testament ist nicht ohne Berechtigung (S. K. VI, S. 31). Aber es ist doch fraglos auch etwas „Schiefes“ in K.s Christentumsauffassung (Stud. d. apologet. Sem. a. a. O.): der Angriff bleibt doch „ungerecht“ (s. o.). Seine Schwermut ließ ihm „die Christenheit weltlicher“ erscheinen, „als sie war“ (Julebog a. a. O. S. 26). So liegt im „Angriff“ etwas Berechtigtes und etwas Unberechtigtes. Wenn man das eine sieht, darf man das andere doch nicht übersehen.

beachten. Kierkegaard spricht einmal davon, daß diese Liebe Barmherzigkeit und Mildtätigkeit sei. Er führt dabei den Gedanken durch, daß es einzig und allein auf das „Wie" des Gebens ankomme (312). Die Betonung des „Wie" aber bietet ihm Veranlassung, die tatsächliche Hilfe, die helfende Tat hintanzustellen. „‚Die Hauptsache ist aber doch, daß der Not auf jede Weise abgeholfen und womöglich alles getan werde, um aller Not abzuhelfen. So spricht die Zeitlichkeit, wohlmeinend und kann nun einmal nicht anders sprechen. Die Ewigkeit dagegen sagt: es gibt nur eine Gefahr, die, daß nicht Barmherzigkeit geübt wird; selbst wenn aller Not abgeholfen würde, ist es doch deshalb nicht entschieden, daß es durch Barmherzigkeit geschähe, und wenn das nicht der Fall wäre, wäre dieses Elend, daß keine Barmherzigkeit geübt wurde, größer als alle zeitliche Not... ‚Schaffet uns Geld, schaffet uns Hospitäler, das ist das Wichtigste!' Nein, sagt die Ewigkeit, das Wichtigste ist die Barmherzigkeit... Ist es Barmherzigkeit, den Armen Hunderttausende zu geben? Nein. Ist es Barmherzigkeit, dem Armen einen Pfennig zu geben? Nein. Die Barmherzigkeit liegt darin, wie gegeben wird" (310 ff). Die Sozialethik wird hintangestellt, weil allein die Innerlichkeit des religiösen Verhältnisses betont wird, und das, weil Kierkegaard die das Ganze tragende Paradoxie zu vergessen scheint: Gott und Welt: Glaube, der in der Welt wirkt, der in der Welt „eingeübt", in den konkreten Verhältnissen des Lebens bewährt werden muß. Vielleicht kann man sagen, daß gerade die Gefahren, die in der Ethik Kierkegaards liegen und denen Kierkegaard im Laufe seiner Entwickelung erlegen ist, die ursprüngliche, richtige Intention in ein nur umso deutlicheres Licht stellen.

Die Ethik Kierkegaards ist wesentlich bestimmt von einem Moment der Spannung: Auseinandersetzung des Gottesgedankens und des Weltgedankens. Das Ich des Menschen kommt in eine innere Unruhe hinein. Dieselbe Tatsache, die wir schon beim Glaubensbegriff beobachteten! Durch die ganze Gedankenwelt Kierkegaards zieht sich dieses Moment hindurch. Bereits in der Urtatsache ist es angelegt. Solange der Mensch lebt, bleiben die Widersprüche und Spannungen; es bleibt — die Paradoxie, es bleibt das Leiden, der Streit (9, 188), die Unruhe. Aber doch eben nur so lange, als der Mensch in der „Existenz" ist! „Das Christentum bleibt das Paradox, solange man existiert", — „und erst die Ewigkeit hat die Erklärung..." (7, 244)! Der Blick des Glaubens richtet sich auf das Ende.

3. Der Ausblick des Glaubens.

An einer undatierten Stelle seiner Tagebücher gibt Kierkegaard genaue Anweisung darüber, wie sein Grab hergerichtet werden soll. Er bestimmt da u. a., daß der Grabstein die Inschrift tragen soll: „Soeren Aabye, geboren den 5. Mai 1813, gestorben —"; dieser Inschrift aber soll

„in Petit“ ein Vers aus einem Liede von H. A. Brorson hinzugefügt werden:

„Noch eine kurze Zeit,
Dann ist's gewonnen,
Dann ist der ganze Streit
In nichts zerronnen.
Dann darf ich laben mich
An Lebensbächen
Und ewig, ewiglich
Mit Jesus sprechen.“
(E. P. 1844—1846, 375 f.).

Immer kehrt bei Kierkegaard der Gedanke an die Ewigkeit wieder. Das Christentum ist von diesem Gedanken unabtrennbar. Es bezieht sich „wesentlich auf die Ewigkeit“ (9, 200). Das Christentum bedingt geradezu „eine Ungeduld auf die Ewigkeit“ (E. P. 1854, 74). Kierkegaard nennt sich einen „Sünder, der sich sehnt nach der Ewigkeit, um Ihm und Seiner Liebe zu danken“ (Pap IX A 189). „Seinen Dichter“ läßt er nach seinem Tode von sich als einem Verfasser sprechen, „der historisch an einer tödlichen Krankheit starb, aber dichterisch starb an der Sehnsucht nach der Ewigkeit“ (10, 73). Das Christentum Kierkegaards ist wesentlich Zukunftschristentum. „Das ist der Wendepunkt in der Weltgeschichte. Das Christentum ist die Religion des Jenseits, das Heidentum war die des Gegenwärtigen oder des Vergangenen (Praeexistenz). Selbst das Judentum war zu präsentisch trotz seines prophetischen Charakters, es war ein Futurum im Praesens, das Christentum ist ein Praesens in Futuro“ (Pap VIII[1] A 305).

Schon früh zeigen sich bei Kierkegaard die Ansätze zu einer solchen Charakterisierung des Christentums. In der Zeit des Werdens bilden die letzten Dinge den Gegenstand seines kritischen Denkens. „Überall fast, wo der Christ mit dem Kommenden sich beschäftigt, da ist Strafe, Verwüstung, Untergang, ewige Qual und Pein das, was ihm vorschwebt, und ebenso üppig und ausschweifend wie seine Phantasie in dieser Hinsicht ist, ebenso mager ist sie, wenn die Rede ist von der Seligkeit der Glaubenden und Auserwählten, die geschildert wird als ein seliges Hinstarren mit einem von diesen matten, hinstarrenden Augen, mit einer großen und fixierten Pupille, oder mit einem in Feuchtigkeit schwimmenden Blick, der alles klare Sehen verhindert. Da ist nicht die Rede von einem geistigen kräftigen Leben; das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, das ganze Erkennen im Gegensatz zu unserem Schauen hier auf der Erde in einem Spiegel und einer dunklen Rede, das hat sie nicht sehr beschäftigt“ (Pap I A 99, S. 71). Und dann, drei Jahre später, ganz unkritisch, am Silvesterabend 1838: „Der Herr kommt, wenn wir auch auf ihn warten müssen, er kommt, wenn wir auch alt würden wie Hannah, grau wie Simeon (dieser Noah d. J.), aber wir müssen auf ihn warten in seinem Hause“ (Pap II A 316). Die Bilder der Apokalypse stehen vor seinen Augen: „Wie klingt

er herrlich, der Appell, den die Dragoner blasen; es ist, als hörte ich schon den Hufschlag, als hieben sie ein — horch, sie siegen, das Siegesgeschrei durchbraust die Luft, — und doch! Was sind alle Appelle dagegen, wenn einmal der Erzengel den Appell bläst: ‚Wachet auf, Ihr, die ihr schlafet, der Herr kommt!'" (Pap. III A 84). Tief hat sich ihm das Wort eingeprägt, „daß Gott wird abwischen unsere Tränen" (Pap VII[1] A 43)[125]).

Aber immer wieder richtet sich das Denken Kierkegaards besonders auf das letzte, tiefste und schwierigste Problem des eschatologischen Gedankenkreises, auf die Frage, die ihn schon in der Frühzeit seiner Entwicklung beschäftigte, auf die Frage nach dem Ausgang der Menschheit: ewige Verdammnis — Apokatastasis[126]). „Ich bin in meinem Leben nie so weit gewesen und komme wohl niemals weiter als bis zu diesem ‚Furcht-und-Zittern'-Punkt, daß es buchstäblich mir ganz gewiß ist, daß jeder andere Mensch schon selig wird — nur ich nicht ..." (E. P. 1849, 387 f.). „Eine ewige Verdammung. Den anderen zu sagen: ... oder Ihr seid ewig verloren — nein das vermag ich nicht. Für mich bleibt die Sache beständig die: alle die anderen werden schon selig, das ist sicher genug — nur mit mir mag es seine Mißlichkeit haben" (E. P. 1851, 87)[127]). „... ich zweifle nicht an der Seligkeit irgend eines Menschen, der einzige, für den ich fürchte, bin ich selbst; selbst wenn ich einen Menschen tief sinken sähe, dürfte ich doch niemals an seiner Seligkeit verzweifeln, aber wäre ich es selber, dann würde ich wohl gezwungen sein, den furchtbaren Gedanken auszuhalten. Eine eigentliche religiöse Individualität ist immer im Verhältnis zu anderen so mild, so erfinderisch darin, Entschuldigungen auszudenken, nur gegen sich selbst ist sie kalt und streng wie ein Großinquisitor ..." (7, 83 Anm. 1). „Ich mache mich nicht besser als die anderen. Und es ist deshalb nicht wahr, was der alte Bischof einmal zu mir sagte, daß ich spräche, als ob die anderen zur Hölle führen, nein, wenn man anders sagen kann, daß ich von In-die-Hölle-Fahren rede, so spreche ich: fahren die anderen in die Hölle, so fahre ich mit. Aber das glaube ich nicht, ich glaube im Gegenteil, daß wir alle selig werden, ich mit, etwas, was meine tiefste Verwunderung erweckt ..." (E. P. 1854 u. 1855, 410). „Beständig stellt es sich doch so für mich dar, daß trotz der Tiefe von Nonsens, in der wir stecken, wir doch nichtsdestoweniger alle selig werden" (E. P. 1854, 362). „... So bin auch ich ausgegangen ins Leben, das, solange ich mich zurückerinnern kann, da nichts mir gewisser war als das mit der ewigen Seligkeit ..." (E. P. 1850, 282). Es ist bezeichnend, worin Kierkegaard die Problematik dieser entscheidenden Frage der Eschatologie gesehen hat. Nirgends

---

[125]) Vgl. S. V. VIII, 199.

[126]) Zum Folgenden s. auch Geismar-Hirsch, Zeitschr. f. system. Theol. 1923, S. 260 f., bes. S. 260 Anm. 2. Vgl. auch P. Althaus, Die letzten Dinge [3]1926, S. 213, bes. Anm. 2.

[127]) So auch Althaus, Zeitschr. f. syst. Theol. 1924, S. 321.

legt er, soweit ich sehe, Wert auf die Erwägungen über das Wie der Seligkeit, über das Wie der Verdammnis. An jener Stelle aus dem Jahre 1835 macht er sich sogar augenscheinlich lustig über die Vorstellungen, die sich mit ihnen verbinden. Die Art und Weise der Vorstellung spielt bei ihm offenbar keine Rolle, das heißt: bei Kierkegaard findet sich keine metaphysische Spekulation. Er hat keine eschatologische Gnosis. Die Problematik liegt für ihn vielmehr an einem anderen Punkte. Es fällt unmittelbar auf, daß Kierkegaard nicht versucht, eine theoretische Klärung herbeizuführen zwischen dem Widereinander von Apokatastasis und ewiger Verdammung. Die beiden Gedankenlinien stehen einfach neben einander: sowohl Apokatastasis als ewige Verdammung. Charakteristisch ist, daß Kierkegaard für sich selber immer die Gefahr der Verdammnis vor Augen sieht; denkt er aber an die anderen, dann drängt es sich ihm unmittelbar auf: sie werden selig; ja — letztens ist es doch so: auch er selber wird selig. Eine völlig unsystematische Anschauung! Ablehnung der metaphysischen Spekulation, der eschatologischen Gnosis bedeutet Ablehnung eines in sich widerspruchslosen eschatologischen Systems. Es ist deutlich, hier kommt die Grundeinstellung Kierkegaards überhaupt zum Ausdruck. Es gilt, den „Gedanken" der Existenz zu berücksichtigen. Das aber heißt: an die Stelle des objektiven, eschatologisch-metaphysischen Systems hat die Erkenntnis zu treten, daß die Anschauung von den letzten Dingen in unauflöslicher Verbindung steht mit der Glaubensanschauung. Die Erklärung für die Herausstellung jenes unsystematischen Tatbestandes ist enthalten im Wesen des Glaubensverhältnisses. Der Mensch glaubt mit Furcht und Zittern. Er ist in der steten Gefahr, den Glauben zu verlieren, aus der Gottesnähe in die Gottesferne zu geraten, auf Grund seiner Sünde verdammt, ewig verdammt zu werden. Und doch dabei der Glaube an Gottes Liebe, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe: ewige Seligkeit! Die Möglichkeit der ewigen Verdammnis hält dem Menschen Gott als den Richter vor Augen — die ewige Seligkeit macht uns seine erbarmende Liebe immer wieder von neuem offenbar. Es ist die mit dem Glauben gegebene Spannung, die auch in der Eschatologie sich zeigt. Die Problematik der Eschatologie ist die Problematik des Glaubens, die Problematik des „vor Gott".

Doch es ist nicht so, als ob bei Kierkegaard der Gedanke der ewigen Verdammnis die Projektion wäre der Erfahrung des göttlichen Gerichtes und der Gedanke der Liebe Gottes lediglich konkrete Gestalt gewänne in der Vorstellung von einer ewigen Seligkeit. Eine solche Anschauung wäre für Kierkegaard Idealismus. Nicht zuletzt aber würde sie unvereinbar sein mit Kierkegaards Auffassung von der Schrift[128]). Die Realitäten der Schrift bleiben bestehen als Gegebenheiten, mit denen der Mensch sich auseinanderzusetzen hat, die Bedeutung gewinnen

[128]) S. o. S. 212ff.

sollen für seine Glaubensanschauung. Und der Glaube schaut in den eschatologischen Aussagen der Schrift den Gott, der sich zu uns aus der Ewigkeit in die Zeit herniederneigt. Durch die Eschatologie erhält der Glaube wesentlich seinen transzendenten, theozentrischen Charakter. Die Dialektik von Zeit und Ewigkeit, wie sie sich mit dem Gottesgedanken verbindet, erhält die ganze Schwere der Problematik gerade durch die Eschatologie. Und ebenso wird der Glaube durch den eschatologischen Ausblick der mit ihm sich verbindenden Irrationalität inne: „... daß wir alle selig werden, ich mit, etwas, was meine tiefste Verwunderung erweckt." Die Paradoxe der Glaubensanschauung haben ihren Grund nicht zuletzt in den Paradoxien der „letzten Dinge". Aber nicht allein der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit wird durch die Eschatologie nahegebracht: Gott, der sich unser erbarmt. Theozentrismus — christlicher Theozentrismus!

Und eben gerade in diesem Letzten besteht nun die besondere Bedeutung, die die Eschatologie im Gesamtzusammenhang der Gedankenwelt Kierkegaards hat. Gewiß kommt im Blick auf die letzten Dinge immer wieder der Abstand zwischen Gott und Mensch zu einem deutlichen Ausdruck, gewiß wird auf diese Weise die Spannung, die im Glauben enthalten ist, in unverkennbarer Klarheit offenbar; fraglos, immer wieder verbindet sich für Kierkegaard mit dem eschatologischen Gedanken der Gedanke des Gerichtes. Der Christ „weiß, daß in einem gewissen Sinn die Verbindung des Erdenlebens mit der Seligkeit allzeit eine unglückliche Ehe bleibt und daß die in Wahrheit selige Verbindung erst im Himmel geschlossen wird, wie sie ja dort im Anfang geschlossen wurde" (S. V. V, 107). Aber immer wieder hat sich Kierkegaard doch auch eben diese „Seligkeit", die „in Wahrheit selige Verbindung" dermaleinst „im Himmel" vergegenwärtigt. Er hat es sich immer wieder von neuem vorgestellt, daß die Ewigkeit einstmals alle Wunden der Zeit heilen wird. Es ist ergreifend zu lesen, wie er der Überzeugung ist, daß dann auch die schwerste Wunde, die er in seinem Herzen trägt, geheilt werden wird (4, 356). „Was die Ewigkeit angeht, so ist es meine Hoffnung, daß wir da einander verstehen werden und daß sie da mir vergeben wird" (350). „Und wenn nicht früher, in der Ewigkeit wird sie mich verstehen" (Pap VIII² A 3, S. 8)[129]. Dort hört jedes Mißverständnis, jeder Streit auf. Die Paradoxien werden dort zu Harmonien. „... die Ewigkeit hat die Erklärung ..." (7, 244). Und jene Zeit, deren der Christ wartet, ist die Zeit der Aufrichtung des „Reiches Gottes". Das Reich Gottes bei Kierkegaard hat somit wesentlich eschatologischen Charakter[130]. Erst in der Zukunft gibt es eine

[129]) Man denkt an dieser Stelle daran, wie Luther für die Rätsel, die auch im lumen gratiae noch bleiben, die Auflösung von dem lumen gloriae erwartet, vgl. E. A. Op. var. arg. VII, 365 ff.

[130]) Man beachte, daß auch Mynster das Reich Gottes wesentlich eschatologisch faßt, vgl. J. P. Mynster, Betrachtungen über die christl. Glaubenslehren ²1840, S. 666 ff. Mit Recht fordert T. Bohlin, K.s dogmat. Anschauung S. 35 Anm. 4 einen Vergleich K.s und M.s; nicht unwichtig für eine solche

„Gemeinde". Es ist die Gemeinde derer, die ausruhen von dem Kampf, von dem Kampf, der als solcher die Vereinzelung fordert (9, 202). Von hier aus, im Lichte der Ewigkeit, muß das ganze Leben betrachtet werden. Es erscheint dann als nichts anderes denn als ein „Examen" (9, 181), eine „Probe" (190)[131]), eine „Prüfungszeit" (Pap IX A 358); es ist lediglich eine „Parenthese" (9, 181). Und nur so wird das Leben erträglich. Man könnte das Christsein mit seiner „Qual" und seinem „Leiden" nicht aushalten, „wenn man nicht beständig Christi Wiederkunft als bevorstehend erwartet" (Pap X[1] A 447). „... man leidet nur einmal, der Sieg ist ewig" (Pap VIII[1] A 31). Hier Leiden, dort Sieg über alles Leid — und dieser Sieg kommt ganz gewiß: „Wenn das Kind in dem dunklen Zimmer darauf wartet, daß die Türe aufgemacht werden und die ganze erwartete Herrlichkeit sich zeigen soll: da ist es, noch in der letzten Sekunde, bevor die Tür aufgemacht wird, ebenso dunkel wie in der ersten. Insofern keine Verabredung zwischen den Eltern und dem Kind darüber besteht, wie lange es zu warten habe, weiß es auch nicht, ob es nicht noch lange Zeit dauert. Aber gewiß ist dies, daß in der Sekunde, da die Türe aufgemacht wird, sich dann die Herrlichkeit zeigen wird" (Pap VIII[1] A 191). Es leuchtet ein, daß für Kierkegaard der eschatologische Gedanke in hervorragendem Maße ein tröstlicher Gedanke ist; und als solcher hat er seine unverkennbare Bedeutung für das Leben im Diesseits. Im Hinblick auf die Harmonie der Zukunft wird sogar letztlich ein Moment der Harmonie in die Spannungen des Lebens im Diesseits gebracht. „Die Erwartung einer ewigen Seligkeit ist eine Zuflucht in der Not, eine Festung, die das Leben nicht einnehmen kann mit seinem Sturm, eine Anweisung, die Not und Leiden nicht ausstreichen können" (S. V. IV, 148); „die Erwartung einer ewigen Seligkeit beruhigt .... sie tröstet über alle Maßen" (148 f.). In Erwartung einer ewigen Seligkeit ist der Christ schon hier in der Welt selig (12, 83)[132]).

Kierkegaards Anschauung von der Eschatologie ordnet sich harmonisch in das Ganze seiner Gedankenwelt, wie sie durch das „vor Gott" bestimmt ist, ein. Durch den eschatologischen Gedanken kommt zunächst der mit der Urtatsache sich verbindende Dualismus zu einer deutlichen Ausprägung. „... wo die Ewigkeit sich als Zukunft zu dem Werdenden verhält, da ist die absolute Disjunktion zuhause. Wenn ich nämlich Ewigkeit und Werden zusammensetze, finde ich nicht Ruhe, aber Zukunft. Daher kommt das wohl, daß das Christentum

Untersuchung scheinen mir die von B. nicht erwähnten „Kleinen theologischen Schriften von Dr. J. P. Mynster, Kopenhagen 1825" (in deutscher Sprache!) zu sein; vgl. bes. S. 239 ff.: „Entwickelung des Begriffs des Glaubens (1820)", wo M. sich u. a. mit dem Glaubensbegriff der Theologie und Philosophie seiner Zeit auseinandersetzt. Nach Kuhr, Modsigelsens Grundsaetning (K.-Studier II) 1915 hat M. auch entscheidenden Einfluß auf die Interpretation des aut—aut bei K. ausgeübt, vgl. a. a. O. S. 8 ff.

[131]) Vgl. 9, 201. 208.

[132]) Vgl. 10, 58.

die Ewigkeit als das Zukünftige verkündet hat, weil es existierend verkündigt wurde, und daher nimmt es auch ein absolutes aut—aut an" (7, 7). Zeit und Ewigkeit! Der existierende Mensch vor Gott! Eschatologie, Dualismus, Existenz! In dieser Hinsicht ist der Eschatologismus entscheidend für das Ganze der Gedankenwelt Kierkegaards. Fällt der Eschatologismus dahin, dann liegt die Annahme nur allzu nahe, daß „die Vollendung des Ganzen" schon hier in der Zeitlichkeit stattfindet (9, 202). Das aber würde die Verherrlichung des Immanenzgedankens bedeuten und notwendigerweise dahin führen, daß die Transzendenz überhaupt ausgeschlossen würde. Einerseits prägt sich also im Eschatologismus der mit der Urtatsache gegebene Dualismus aus, andererseits stellt der Eschatologismus die wirkungsvollste Sicherung des Dualismus dar. Aber in der Hervorhebung des Dualismus besteht doch nicht die eigentliche, die tiefste Bedeutung der Eschatologie im Gesamtzusammenhang der Gedankenwelt Kierkegaards. Diese ist vielmehr darin enthalten, daß hier in der Zeit dem einzelnen Gott, Christus durch die Erwartung der kommenden Vereinigung mit ihnen stets im Glauben gegenwärtig gehalten wird. In der Disharmonie Harmonie, in der Zweiheit Einheit! Vor Gott! Und dieses „vor Gott" wird im Zusammenhang des eschatologischen Gedankenkreises zur Vollendung geführt, denn dort in der Ewigkeit wird aus dem „glaubenden" „vor Gott" ein „schauendes". Darum: die Eschatologie ist nicht nur untrennbar mit dem Ganzen der Gedankenwelt Kierkegaards verbunden, sie stellt sogar die Krone seiner Gedankenwelt überhaupt dar. Man kann vielleicht sagen: indem die Gedankenwelt Kierkegaards auf dem „vor Gott" gründet, hat sie als Ganzes eschatologische Einstellung [133]).

Zusammenfassung.

Blicken wir von hier aus auf die Gedankenwelt Kierkegaards, so wie sie sich im Zusammenhang darstellt, zurück! Wir sahen, wie sich in dem eschatologischen Gedankenkreise die Urtatsache widerspiegelt, und eben diese Urtatsache war es ja auch, die wir bei den übrigen spezifisch christlichen Gedanken immer wieder nachweisen konnten. Die für das religiöse Verhältnis konstitutive Beziehung des „vor Gott" bildet den Untergrund des Ganzen. In ihr ist das Lebensgeheimnis enthalten, die Lebensfrage, die im Sündenbewußtsein ihre Zuspitzung und in der Offenbarung die Lösung findet, in der Offenbarung, die die Verwirklichung der Urtatsache darstellt. Diese Urtatsache enthält in sich eine Zweiheit, sie beschließt nämlich den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Indem aber das Ich des Menschen und das Du Gottes, Immanenz und Transzendenz, in gleicher Weise betont werden, zwei durchaus heterogene Gegebenheiten, entsteht für die rationale Vergegenwärtigung eine Paradoxie. Diese ist mit dem „vor Gott" gegeben, sie wird in dem „vor Gott" tatsächlich erlebt. In der

[133]) Das Urteil im „Neuen Werk" (Heft 20, 1921, S. 500): „Bei Kierkegaard fehlt das Eschatologische ganz" ist demnach völlig unrichtig.

Folge wirkt sie sich dann aus in dem „vor Christus". So gründet sich auch die spezifisch christliche Gedankenwelt auf eine Paradoxie. Das Paradox kehrt immer wieder: wir erinnern an den Glaubensbegriff Kierkegaards, wir weisen hin auf die Nachfolge; wir denken nicht zuletzt an den Glaubensgegenstand und die Art und Weise, wie er sich dem Christen darstellt. Das „vor Christus", der christliche Glaube, ist nichts anderes als das paradoxe Verhältnis zu einem Paradox (7, 242)[134]; das Christentum ist das Paradoxreligiöse (252ff.). Die Paradoxie bildet gleichsam das Schibboleth des Kierkegaardschen Christentums.

Schon früh im Laufe seiner Entwicklung ist Kierkegaard auf die Paradoxie aufmerksam geworden. Bereits im Jahre 1838[135]) heißt es in seinen Tagebüchern „Das Paradox ist des intellektuellen Lebens eigentliches Pathos" (Pap II A 755) und 1839: „Aber es gibt eine Anschauung von der Welt, infolge deren das Paradox höher ist als jedes System" (Pap II A 439). „Daß relative Gegensätze mediiert werden können, dazu brauchen wir in Wahrheit nicht Hegel, da das in dem Alten liegt, daß sie getrennt werden können; daß absolute Gegensätze sollten mediiert werden können, dagegen wird die Persönlichkeit in alle Ewigkeit protestieren . . ." (454). Es scheint, daß Hamann[136]) ihm Wegleiter zu dieser Erkenntnis gewesen ist. Unter den Zitaten aus Hamanns Schriften, die sich in den Tagebuchblättern des Jahres 1836 finden, steht u. a. folgendes: „Ist es nicht ein alter Einfall, den du oft von mir gehört: incredibile sed verum? Lügen und Romane

[134]) Vgl. 7, 259 f.

[135]) Nach Kuhr a. a. O. S. 40 ist der Gedanke vom Paradox bereits im Jahre 1837 „durch Beobachtungen über ‚das Humoristische' im Christentum" „vorbereitet".

[136]) Zu der Frage nach dem Verhältnis K.s zu Hamann vgl. P. Chr. Zahle, Til Erindring om Johan Georg Hamann og S. A. K. 1856; Wilh. Rodemann, Hamann und K. (Erlanger Diss. 1912) 1922; T. Bohlin, K.s dogmat. Anschauung S. 55 ff.; vor allem aber H. E. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus Joh. G. Hamann und S. K. als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens (N. K. Z. 1917, S. 23 ff. u. 77 ff.). S. auch H. Lilienfein a. a. O. Sp. 377. — Die Übereinstimmung zwischen K. und Hamann verdeutlicht der Aufriß der Gedankenwelt H.s bei Fritz Blanke, I. G. Hamann als Theologe 1928 (Sammlung gemeinverständl. Vortr.); s. ebenfalls Fritz Lieb, Glaube u. Offenbarung bei I. G. Hamann. Erweiterte Habilitationsrede in Basel 1926. — Zeuge für die Verwandtschaft der Gedankenwelt K.s mit derjenigen H.s ist in der jüngsten Vergangenheit die von H. und Tertullian (!) beeinflußte Theologie Herm. Bezzels; vgl. Joh. Rupprecht, Hermann Bezzel als Theologe 1925. S. bes. S. 65 ff. (Christi Knechtsgestalt), S. 151 ff. (Knechtsgestalt d. Schrift; in diesem Zusammenhang weist B. auch auf K. hin; s. S. 368 zu Anm. 45), S. 73 f. (Ärgernis), S. 264 ff. (Paradoxon), S. 287 f. (Geringschätzung d. Apologetik), S. 330 ff. (Hamann u. Tertullian). Beachtenswert ist, daß im Mittelpunkt der B.schen Theologie der Kondeszendenzgedanke steht, der Gedanke von „Gottes liebevoller, sich anpassender Herablassung"! Die Zusammenordnung dieses Gedankens mit dem des Paradoxons ergibt dann die Betonung von „Gottes Innerweltlichkeit" bei aller „Überweltlichkeit" (a. a. O. S. 289) — genau wie bei K. und im Luthertum überhaupt.

müssen wahrscheinlich sein, Hypothesen und Fabeln; aber nicht die Wahrheiten und Grundlehren unseres Glaubens" (Pap I A 237). Paradoxie, Irrationalismus! Aber es ist doch nun nicht so, daß die mit dem Glauben sich verbindende Irrationalität so viel bedeutete wie Unvernünftigkeit des Glaubens. „Das Absurde, das Paradox ist so zusammengesetzt, daß die Vernunft es keineswegs in eigener Kraft in Nonsens[137]) auflösen und beweisen kann, daß es Nonsens ist; nein, es ist ein Zeichen, ein Rätsel, ein Rätsel der Zusammensetzung, von welchem die Vernunft sagen muß: lösen kann ich es nicht, es ist nicht zu begreifen, aber daraus folgt gar nicht, daß es Nonsens ist ... ... die Vernunft vertieft sich in die negativen Begriffsbestimmungen des Paradoxes": „... der Begriff des Absurden ist gerade, zu begreifen, daß es nicht begriffen werden kann und soll ..." (Pap X^2 A 354). Insofern geht der Glaube nicht gegen die Vernunft, sondern über die Vernunft. „Was ich so auszudrücken pflege, daß das Christentum im Paradox liegt, die Philosophie in der Mediation, das drückt Leibniz dadurch aus, daß er einen Unterschied macht zwischen dem, was über der Vernunft ist und gegen die Vernunft, der Glaube ist über die Vernunft. Unter der Vernunft versteht er, wie er an mehreren Stellen sagt, eine Zusammenkettung von Wahrheiten (enchainement), einen Schluß aus Ursachen. Der Glaube kann deshalb nicht bewiesen, begründet, begriffen werden[138]), denn da mangelt das Glied, das eine Zusammenkettung möglich macht, und was will das anders sagen, als daß er ein Paradox ist ..." (Pap IV C 29). Auch der Irrationalismus hat seine Wahrheitsgeltung. „Glaube ... als sich verhaltend zu dem Paradox (also dem Unwahrscheinlichen), aber so wieder die höchste Weisheit bezeichnend (vgl. die Definition im Hebräerbrief) ..." (E. P. 1852, 234)[139]).

Die so sich darstellende Paradoxie aber kann nur dann in die Erscheinung treten, wenn die Wirklichkeit des Ich unmittelbar und absolut der Wirklichkeit Gottes gegenübertritt, wenn eben der Realismus der Religion, wie er im Dualismus des Grundverhältnisses sich zeigt, erhalten bleibt, wenn dem Existenzgedanken die ihm zukommende Bedeutung zuteil wird. „Das Paradox ist nicht eine Konzession, sondern eine Kategorie, eine ontologische Bestimmung, die das Verhältnis zwischen einem existierenden, erkennenden Geist und der ewigen Wahrheit ausdrückt" (Pap $VIII^1$ A 11). Paradoxie, Irrationalismus und Realismus, Existentialismus gehören zusammen. Sie kommen im qualitativen Gegensatz zur Darstellung.

---

[137]) Vgl. hierzu u. a. auch A. F. Schioedte, Om de dialektiske Grundbegreber hos S. K. 1874, der sich gegen R. Nielsens K.-Interpretation: „Das Paradox ist Glaube an Nonsens" richtet (a. a. O. 15); s. auch bes. a. a. O. 9. Vgl. ebenso M. Slotty a. a. O. S. 57 „...die Absurdität ist ihm nicht gleichbedeutend mit sinnlosem Unsinn".

[138]) Vgl. auch Pap X^2 A 484.

[139]) Vgl. dazu auch „Kl. theol. Schriften von Dr. I. P. Mynster" (s. o. S. 269 Anm. 130) S. 265.

Allein, nun wird im Christentum Kierkegaards doch nicht lediglich der qualitative Gegensatz Gott—Mensch, nicht einzig und allein die Disharmonie zur Geltung gebracht. Zuletzt noch zeigte es uns die Ausprägung, die der eschatologische Gedanke bei Kierkegaard fand daß in der Disharmonie die Harmonie enthalten ist; dann beim Glaubensbegriff die Betonung der Gleichzeitigkeit, der Autopsie, in der Ethik die Hervorhebung der Geistesleitung und überhaupt das „für mich", der Subjektivismus persönlicher Aneignung! Im qualitativen Gegensatz, über demselben gibt es eine Einheit, die Einheit der Unmittelbarkeit; eine gewisse Intuition, ein bestimmtes mystisches Element ist in der Gedankenwelt Kierkegaards unverkennbar. Und ist das verwunderlich bei einem Manne, dessen ganzes Denken in besonderer Weise kreist um das „vor Gott"?! Wenn man sagt: Kierkegaard ist Dialektiker, so muß man sofort hinzufügen: er ist Mystiker[140]). Es gibt bei ihm keine Dialektik, die nicht innerlichst verbunden wäre mit der Mystik. Es ist nicht von ungefähr, daß Kierkegaard sein ganzes Leben hindurch Mystiker zu seiner Erbauung gelesen hat. In Hugo von St. Viktor[141]), Tauler[142]), die „Deutsche Theologie"[143]), Thomas a Kempis[144]), Joh. Arndt[145]), Fénelon[146]), Liguori[147]), Tersteegen[148]) und nicht zuletzt in den Dänen Brorson[149]) hat er sich vertieft. Gewiß, es gibt Aussagen bei Kierkegaard, aus denen deutlich hervorgeht, daß er eine bestimmte Mystik entschieden ablehnt[150]). „Sollte Mth. 11, 12 nicht zu erklären sein mit Bezug auf die Mystiker ..., die ja meinen, daß sie in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott stehen und also nicht anerkennen wollen, daß alle Menschen nur in

---

[140]) Vgl. Oswald Kuylenstierna, s. a a. O. S. 106: „Wenn man über K. als Philosoph spricht, darf man nicht vergessen, daß er wohl bewandert war in den Schriften der alten Mystiker. Das ist gewiß für die moderne Philosophie ein Greuel, zwei so verschiedene Worte wie Philosophie und Mystik zusammenzusetzen, aber nichtsdestoweniger haben sich in allen Zeiten Denker gefunden, die auf diese wunderliche Weise die Sache betrachten, und mehr als es bisher nachgewiesen wurde, hat S. K. von diesen Mystikern, die er in seiner Jugend studierte, gelernt." Vgl. auch Geismar, S. K., z. B. III, S. 22.

[141]) Pap X^2 A 350. 353. 354.

[142]) Tauler kommt schon in K.s Dissertation vor, vgl. S. V. XIII, 346; ebenso Pap $VIII^1$ A 587 („... Taulers Nachfolge des armen Lebens Jesu Christi, die ich in dieser Zeit zur Erbauung lese ...").

[143]) Vgl. Pap IV A 165.

[144]) Pap X^1 A 286; X^2 A 42. 92. 122. 167. 282.

[145]) Pap II A 16; V B 212,5; VII^1 A 43; IX A 338. 361. 384. 391. 397. 426; X^2 A 400. 496. 591.

[146]) Pap V A 45. 448; X^1 A 494. 523.

[147]) Pap X^1 A 137. 151; X^2 A 352.

[148]) Pap X^1 A 479. 484. 486. 492. 494. 572. 607; E. P. 1850, 213. 225.

[149]) Pap $VIII^1$ A 634; X^1 A 55. 677; X^2 A 249. 287. 372; vgl. dazu Carl Koch, Hans Adolf Brorson (Kopenhagen, ohne Jahreszahl) S. 66 ff.: „S. K. und Brorsons Lieder".

[150]) Vgl. schon oben S. 155 Anm. 17.

einem mittelbaren stehen (die Kirche — auf dem politischen Gebiet der Staat)" (Pap I A 168). „Der Mystizismus hat nicht die Geduld, Gottes Offenbarung abzuwarten" (Pap III A 8). Das aber hindert ihn nicht, „christliche" Mystik durchaus anzuerkennen: „Mit ‚Nichts' beginnt das System, mit ‚Nichts' endet die Mystik immer. Das Letzte ist das göttliche Nichts, wie des Sokrates Unwissenheit Gottesfurcht war, seine Unwissenheit, mit welcher er wieder nicht begann, sondern endete, oder zu welcher er beständig kam" (Pap X^2 A 340). Und dazu vergegenwärtige man sich, welch' eine hervorragende Bedeutung in seinem Leben das Gebet besitzt: seine Tagebücher sind durchzogen von Gebeten, die ein deutliches Zeugnis davon ablegen, daß sein Verhältnis zu Gott, zu Christus seinem innersten Wesen nach ein kindliches, unreflektiertes, „unmittelbares"[151]) war. „Beten heißt atmen ... warum atme ich? Weil ich sonst stürbe ..." (Pap IX A 462). „Der archimedische Punkt außerhalb der Welt ist ein Gebetskämmerlein, wo ein wahrer Beter in aller Aufrichtigkeit betet — und er soll die Erde bewegen. Ja, wenn er da wäre, dieser richtige Beter, so er seine Türe schließt, es ist unglaublich, was er vermag" (115). „Stille sein" (E. P. 1851, 108)[152]), Gott „nahe sein" (167), in „seiner heiligen Gegenwart" leben (S. V. V, 194), als einzelner „vor Gott" — das heißt beten. „Sucht die irdische Liebe die Verborgenheit, so noch mehr das Gebet. Der Betende flüchtet in die Einsamkeit, um in seiner inneren Bewegung nicht gestört zu werden und andere durch seine innere Bewegung nicht zu genieren, er braucht ja auch keinen Zeugen" (4, 315 f.). Gebetsmystik! Damit aber ist die Ablehnung jeder ästhetischen Mystik gegeben: „... der Unmittelbare macht viele Worte und ist deshalb eigentlich fordernd, wenn er betet; der wahre Beter ist bloß gehorsam" (Pap VII^1 A 56). Der qualitative Gegensatz bleibt. Das Ich geht nicht auf im Du Gottes. Und doch Nahesein, Verbundenheit, Einheit!

Diese Einheit, dieses mystische Element aber hat eine wichtige Sendung im Ganzen der Kierkegaardschen Gedankenwelt. Auf diese Weise wird die Sicherung geschaffen gegen eine Gefahr, die in dem Denken Kierkegaards enthalten ist, gegen die Gefahr einer Überspannung des qualitativen Gegensatzes, so daß Gott und Welt, Gott und Mensch in metaphysisch-ontischer Gesondertheit, ohne innere Beziehung zu einander zu haben, neben einander ständen. Bei, über aller Mittelbarkeit gibt es eben ein unmittelbares Verhältnis zu Gott, zu Christus, zur „anderen" Welt, es gibt eine unmittelbare Verbindung: „vor Gott".

Aber nicht allein die Mystik ist im Zusammenhang des Ganzen Korrektiv, ein Korrektiv ist auch gegeben in der Paradoxie selber. Wie die Mystik das Gegengewicht bildet gegen eine in der Dialektik

[151]) Vgl. S. V. V, 185.
[152]) S. S. V. V, 178. 203.

enthaltene Tendenz, so ist mit der Paradoxie als solcher die Sicherung gegeben gegenüber Vereinseitigungen, die sich nur zu leicht mit dem „vor Gott“ verbinden, einmal gegenüber der dogmatischen Gefahr der alleinigen Betonung der „fides, quae creditur“, d. h. gegenüber der Gefahr des Katholizismus, sodann aber auch gegenüber der ethischen Gefahr der die Bedeutung des Weltgedankens übersehenden Lebensverneinung, gegenüber der Gefahr einer rein lebensverneinenden Askese. Der „fides, quae creditur“ tritt die „fides, qua creditur“, dem Innerlichkeitsverhältnis zu Gott das Verhältnis zur Welt gegenüber: Paradoxie! Nicht Katholizismus und nicht Lebensverneinung, sondern evangelisches Christentum persönlicher Aneignung des objektiv Gegebenen und innerweltliche Askese, die den Gottesgedanken und eben deshalb auch den Weltgedanken ernst nimmt!

So haben beide, Mystik und Paradoxie, Mystik und Dialektik eine gleiche Aufgabe. Die Mystik sichert die Paradoxie, daß sie sich nicht auflöst in einen zerreißenden Gegensatz; die Paradoxie sichert die Spannungseinheit des Glaubens und des Lebens und wahrt damit wieder der Mystik ihre Aufgabe, in der sie ihre Wahrheit findet. Wie die beiden Seiten der Paradoxie auf einander angelegt sind, so ist ebenso die Mystik auf die Paradoxie hin angelegt: es gibt keine Zweiheit ohne die Einheit, und gerade die Erkenntnis der Paradoxie fordert die Verbindung der beiden antithetischen, einander gegenüberstehenden Seiten.

Dialektik und Mystik! Hier liegt das Geheimnis des Kierkegaardschen Denkens. Beides ist vorhanden: Dialektik sowohl wie Mystik, „zweiliniges“ und „einliniges Denken“. Das „vor Gott“ fordert das eine sowohl wie das andere. Der qualitative Unterschied setzt die Dialektik, aber es gibt keine Disjunktion, keine Paradoxie ohne die Einheitsschau, ohne den „unmittelbaren Durchblick“. Die Dialektik gründet so recht eigentlich auf der Mystik. Aber ebenso auch: die Dialektik zielt auf die Mystik hin: „Es ist nicht das Dialektische, das einen Menschen dämonisch macht, bei weitem nicht, aber das, daß er darinnen bleibt“ (4, 403). Man muß über das Dialektische hinaus. Aber die Dialektik darf doch auch nicht völlig verlorengehen. Sie hat ihr unverkennbares Recht. Sie ist mit dem qualitativen Gegensatz gegeben. Sie hängt letztens innerlichst zusammen mit dem „Gedanken“ der Existenz. Mystik und Dialektik! Eine Dialektik, die die Einheitsschau, die Mystik bewußt betont, und eine Mystik, die die Paradoxie, den qualitativen Unterschied nicht verleugnet, eine Mystik, die nichts zu tun hat mit Ästhetik: — Glaubensmystik[153])!

---

[153]) Der Simmel-Schüler Gottfried Salomon (Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube. Straßburger Dissertation 1916) stellt K. als Repräsentanten des Glaubens in einen Gegensatz zu allem Mystischen. Er geht dabei von den Definitionen aus, daß „das Mystische das ungegenständliche Religiöse“, „der Glaube das gegenständliche Religiöse“ sei (a. a. O. S. 24 f.); vgl. auch

Mystik und Dialektik! Nicht eines allein, nicht eines gesondert vom anderen, und das, weil beides in dem „vor Gott“ enthalten ist.

S. 45 ff., 54 u. bes. 61 ff. Zu dem mit dem Begriff „Glaubensmystik“ gegebenen Fragenkomplex vgl. H. E. Weber „Glaube und Mystik“ (Studien des apologetischen Seminars) 1927; hier wird auf K. hingewiesen S. 35 u. bes. S. 51. — Betreffs des Verhältnisses von K. und Simmel macht E. Troeltsch (Ges. Schriften III, S. 591) darauf aufmerksam, daß sich bei S. „irgend etwas wie der Kierkegaardsche Begriff des Augenblicks“ finde, „wenn auch Simmel von K. selber niemals ausdrücklich spricht.“

Drittes Buch.

Kierkegaard und die deutsche Theologie.

9. Kapitel.

Die Beziehungen Kierkegaards zur deutschen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts.

Kann man als Theologe der Gegenwart das Werk Kierkegaards sehen ohne den starken Eindruck, wie hier unserer theologischen Arbeit Aufgaben gegeben und Wege gewiesen sind? Sein Werk mußte wirksam werden in der Theologie. Und wenn die Wirkung auch verhältnismäßig spät erst sich zeigt, so ist sie nur um so nachhaltiger und tiefer. Diese Wirkung gehört zum Bild Kierkegaards, wie wir es heute sehen, sie gehört zu seinem Werk.

Eine Beeinflussung war natürlich nur möglich, wenn gewisse Anknüpfungspunkte vorhanden waren. Und in der Tat lassen sich bei einflußreichen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts Gedanken aufzeigen, die sich in gleicher oder ähnlicher Prägung auch bei Kierkegaard finden: es bestehen ideengeschichtliche Beziehungen zwischen Kierkegaard und der deutschen[1]) Theologie des neunzehnten Jahrhunderts.

---

[1]) Eine Skizze über „S. K.s Bedeutung für die Theologie" in den nordischen Ländern gibt der Norweger Jens Gleditsch (vgl. For Kirke og Kultur 1913, S. 268 ff.). Sein Grundurteil lautet: „S. K. hat persönlich Einfluß auf viele Theologen gehabt, er hat die Religiosität bei vielen von uns zum Leben erweckt. Aber sein direkter Einfluß auf die Theologie ist nicht groß gewesen. Das eigentümlich zugespitzte Verständnis der Religion, das er vorträgt, hat eine Berührung mit der Innerlichkeit, die innerhalb der Schale der Theologie sich findet, aber auf irgendeine neue Formung oder Umformung der Vorstellungen und Begriffe, die sich um diese Innerlichkeit bilden, hat er sich nicht eingelassen". Die Ursachen für K.s geringen Einfluß auf die Theologie in Dänemark sieht G. im „Angriff auf die Christenheit" und in der überragenden Bedeutung Martensens und des „Kirchenmannes" Grundtvig (a. a. O. 268). „Einen gewissen Zusammenhang" mit K. haben Rasmus Nielsen, Bröchner und Georg Brandes. „Starke Eindrücke von K." lassen sich nur bei der „Allgemeinheit der religiös interessierten Gebildeten" nachweisen (269). — Noch mehr ist das in Norwegen der Fall, und deshalb, weil hier die „religiöse Er-

Bereits A. Bärthold hat auf solche Berührungspunkte aufmerksam gemacht[2]). Vor allem weist er hin auf die Theologie Albrecht Ritschls und die Verarbeitung der Ritschlschen Gedanken bei Wilhelm Herrmann[3]). Bärthold sieht die Übereinstimmung darin, daß Ritschl—Herrmann die Religion aller metaphysischen Spekulation entziehen und sie in engsten Zusammenhang mit der menschlichen Persönlichkeit bringen[4]). Mit Recht betont Herrmann, „daß Denken, Spekulieren nicht der Weg ist, auf dem man

---

weckung" seinen Gedanken den Weg ebnete. Aber in Norwegen wurde doch auch die eigentümliche Form seines Denkens, das Paradox, aufgenommen. Zeuge dafür ist „Gisle Johnsons erste Periode". „...seine Dogmatik ist... Glied für Glied zugespitzt gewesen in der Form des Paradoxes" (270). Die Aufnahme des Paradoxgedankens führt G. bezeichnenderweise auf die Tatsache zurück, daß „die norwegische Kirche von alters her stark juristisch interessiert gewesen ist" (ib). (Man denkt unmittelbar an Tertullian.) „Im großen gesehen diente" aber „K.s Theologie als Eingangstor zur Rechtgläubigkeit, und sie ist ganz sicher ein mitbestimmender Grund dafür gewesen, daß die Rechtgläubigkeit sich so lange bei uns hielt, wie sie es tat" (271). „Der letzte ernsthaftere Versuch, K. als Schutz für gewisse Vorstellungen der Rechtgläubigkeit zu gebrauchen, liegt in J. C. Heuchs Buch: ‚Gegen den Strom' vor" (ib). (Vgl. auch dessen Aufsatz in d. Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 25. Jahrg., 1864, S. 295 ff.) Besonders nennt G. natürlich Fr. Petersen (vgl. S. K.s Christendomsforkyndelse 1877, zuerst erschienen in Theol. Tidsskrift Bd. X, 1868): „Seine Arbeiten über S. K. sind wenig gelesen worden und haben keine sonderliche Wirkung ausgeübt, aber seine Lebenstat, sowohl seines persönlichen Christentums als auch aller seiner Schriften ist in Wirklichkeit eine Loslösung des Christentums von dem Paradox-Rahmen, ein Umdenken desselben nach anderen Kategorien" (272; s. auch u. S. 350 f.). Im einzelnen untersucht neuerdings das Verhältnis K.s zur norwegischen Theologie Harald Beyer, S. K. og Norge 1924, bes. S. 58 ff. (auf dieses Buch scheint der schwedische Bischof Edv. Rohde in Svensk Teolog. Kvartalsskrift 1927, 4. Heft, S. 327 hinzuweisen). B. macht vor allem auf den norwegischen Bischof Heuch (s. o.) aufmerksam. — In bezug auf Schweden zeigt Gleditsch, daß K.s Einfluß hier „eine Verbindung eingegangen ist mit der religiösen Mystik, die ebenso charakteristisch für die schwedische Kirche zu sein scheint, wie das Juristische und Kirchenpolitische uns liegt. Namentlich ist K.s Einfluß bei Rudin bemerkbar" (ib; vgl. S. K.s Person och Författarskap I, 1880). — In der Beurteilung G.s zeigt sich das gleiche Moment, das auch heute noch die Stellung der Skandinavier zu K. wesentlich bestimmt: Trennung von K.s Innerlichkeit und der Form, in der sie gedanklich zum Ausdruck kommt (s. unten im Text!). — Vgl. auch W. Rodemann, Hamann u. K. 1922, S. 129 ff.: „K.s Einfluß auf die nordische Theologie und Kirche" u. H. Beyer a. a. O. S. 15 ff. („S. K. og den norske Kirke") sowie V. Erichsen a. a. O. S. 289 ff. („Statskirkefiendskap — Religioesitet — Teologi").

[2]) Vgl. Bärthold, Zur theologischen Bedeutung S. K.s, 1880. Als erstes Zeichen eines Einflusses K.s auf das deutsche Geistesleben ist vielleicht die Rezension der „Philosophischen Brocken" in „Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von H. Th. Bruns" 2. Band, 1845, S. 44 ff. anzusehen.

[3]) S. auch E. Troeltsch, G. Schriften II, S. 14 f.

[4]) Vgl. etwa A. Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung [3] III, S. 17. 24.

sich zu Gott naht..."[5]), daß das Christentum keine „Lehre" bezeichnet, und es „eine verhängnisvolle Einbildung" bedeutet, „daß man den Interessen des Erkennens nachgeht, wo in Wahrheit die Selbstbehauptung des fühlenden und wollenden Subjekts in Frage steht"[6]): Religion gibt es nur wirklich da, wo der Mensch als „in sich geschlossene Person" erscheint, „als Selbstzweck, dem die ganze Welt als Mittel dient"[7]). Genau wie Kierkegaard wendet sich auch Ritschl gegen Hegel, und wenn Ritschl die Religion wesentlich gründet auf die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit, dann sieht Bärthold eben darin den Gedanken der Existenz hervorleuchten; das aber um so mehr, als der Persönlichkeitsgedanke im Zusammenhang der Religion bei Ritschl—Herrmann sich mit einem gewissen Subjektivismus verbindet. Der Gegensatz des religiösen und wissenschaftlichen Erkennens besteht ja nach Ritschl darin, daß das wissenschaftliche Erkennen ein objektives, „uninteressiertes", der inneren, „moralischen Wirkungen ermangelndes"[8]) ist, während das religiöse Erkennen ein Erkennen praktischer Art bezeichnet, bei dem das „für mich" das Entscheidende bedeutet; der Objektivismus, wie er in der spekulativ-metaphysischen Philosophie herrscht, ist hier ausgeschlossen. Existenz und „Aneignung"[9]), Subjektivismus gehören zusammen.

Die Parallelisierung, Ritschl—Herrmann und Kierkegaard[10]), könnte von unserer heutigen Situation aus auffällig erscheinen. Aber man muß sie verstehen aus der Zeit heraus, in der Bärthold lebte. Die Zeit der siebziger Jahre war die Zeit, da der Positivismus mehr und mehr Einfluß gewann. Der Idealismus bricht zusammen; er muß dem Realismus weichen. Da ist es nur zu erklärlich, daß unter dem Eindruck der neuen Geistesbewegung sich eine besondere Empfänglichkeit für alle Erscheinungen zeigt, in denen überhaupt die realistische Tendenz sich regte. Die Ideenverbindung, „Selbstbehauptung des Subjekts" bei Ritschl—Herrmann und „Existenz" bei Kierkegaard, mußte sich damals Bärthold mit Notwendigkeit aufdrängen.

Neben die Übereinstimmung in der realistischen Grundhaltung treten aber nicht zu verkennende Verschiedenheiten, und zwar betreffen sie die innersten Beziehungen, in denen die religiöse Existenz steht: das Verhältnis zu Gott sowohl wie das Verhältnis zu den Menschen.

Wurden wir bei der Darstellung der Gedankenwelt Kierkegaards in besonderer Weise vor das Problem „Individualismus und Theo-

---

[5]) Bärthold a. a. O. S. 23.
[6]) A. a. O. S. 22.
[7]) A. a. O. S. 23. B. benutzt hier vor allem Herrmann, Die Religion i. ihrem Verhältnis z. Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879.
[8]) Rechtf. u. Vers. a. a. O. S. 195.
[9]) Ebenda.
[10]) Vgl. auch E. Lehmann, S. K. 1913, S. 8.

zentrismus" gestellt, so hat diese Frage auch eine entscheidende Bedeutung in der Theologie Ritschls. Ritschl nennt sie ja die „Meisterfrage der Theologie". Gerade nun an diesem Punkte gehen Ritschl und Kierkegaard auseinander. Indem Kierkegaard von der Urtatsache des „vor Gott" ausgeht, kommt bei ihm der Theozentrismus zu machtvoller Auswirkung. Aber auch die Bedeutung des ethischen Individualismus wird nicht übersehen. Beugung unter Gott, und doch wieder sittliche Selbständigkeit! Es entsteht eine Paradoxie. Auch Ritschl ist fraglos bestrebt, sowohl der menschlichen Persönlichkeit wie dem Gottesgedanken das zukommende Recht zu geben. Er unterscheidet z. B. Rechtfertigung und Versöhnung und verteilt auf diese beiden Akte dann „systematisch" Passivität und Aktivität[11]). Aber dann erfahren wir doch wieder, „die Religion" sei „der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgendeiner Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Druck der Naturwelt gewachsen ist"[12]). Der Persönlichkeitsgedanke erhält durchaus das Übergewicht gegenüber dem Gottesgedanken. Und gerade diese Einstellung hat sich in seiner Schule besonders ausgewirkt, nicht zuletzt eben bei Wilhelm Herrmann. Dieser ist zweifellos in der Gefahr, den Individualismus des Persönlichkeitsgedankens zu überschätzen. „... Gott ist für uns die Macht, ... die dem in der Zeit lebenden Menschen es möglich macht, in dem ewigen Gesetz, das sich an ihn wendet, das Gesetz seines eigenen innersten Lebens und Wollens festzuhalten"[13]): Gott ist die wertvollste Stütze unserer ethischen Selbstbehauptung. Es ist oft — und zumal in der Gegenwart — betont worden, daß die Verselbständigung des ethischen Urteils, wie sie für die moderne autonome Kultur des Idealismus weithin charakteristisch ist, in dieser theologischen Entwicklung zur Gefährdung des Gottesgedankens geführt habe. Die Größe der Gefahr kann man sich an dem Wort Kierkegaards verdeutlichen: „Gott wird ein unsichtbarer, verschwindender Punkt, ein ohnmächtiger Gedanke; seine Macht ist nur in dem Ethischen, welches das Dasein ausfüllt" (3, 61).

Eng mit dieser Differenz hängt eine zweite zusammen, auf die wiederum bereits Bärthold hingewiesen hat[14]). Die ethische Grundhaltung der Ritschlschen Theologie bringt es mit sich, daß in ihr das Gottesverhältnis in innerlichste Verbindung gebracht wird mit der menschlichen Gemeinschaft; die christliche Gemeinschaft, die Gemeinde ist ausschlaggebend für den Glaubensbesitz des einzelnen;

---

[11]) Rechtf. u. Vers. a. a. O. S. 190.
[12]) Ebenda.
[13]) Vgl. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von F. W. Schmidt 1923, S. 236.
[14]) S. Bärthold a. a. O. S. 53 ff.

sie ist der Mutterschoß unseres eigenen selbständigen Lebens; durch die Zugehörigkeit zu ihr sind wir in die Lebensabsicht Christi mit eingeschlossen[15]). Ganz anders bei Kierkegaard! Die Gemeinschaft tritt durchaus in den Hintergrund gegenüber dem einzelnen. Auf diese Weise wird fraglos die Bedeutung, die der Gemeinschaft für das „Leben" des Ich zukommt, unterschätzt. Aber zugleich wird doch durch eine solche Einstellung einer Gefahr gewehrt, die die Theologie Ritschls nicht vermeiden konnte: wenn das Ich in engstem Zusammenhang mit der menschlichen Gemeinschaft geschaut wird, dann ist es nur zu leicht möglich, daß das Ich sich in der „Menschenwelt" „verliert"[16]), in ihr aufgeht; die Gefahr einer Umbildung evangelischen Christentums in Kulturprotestantismus erscheint. Sicherung dagegen ist einzig und allein in der Besinnung auf die Urtatsache des „vor Gott" enthalten.

Indem aber für Kierkegaard Religion nichts anderes ist als Bezogenheit des existentiellen Ich auf Gott, auf Christus, wird es ihm zugleich möglich, die Einheit zwischen Religion und Sittlichkeit herzustellen, die Sittlichkeit auf den „Glauben allein" zu gründen, eine wirkliche Glaubensethik zu erreichen. Auch an diesem Punkte wieder ist der Gegensatz gegen Ritschl offenbar: ist nach Ritschl „das Christentum ... nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist"[17]), so spricht Kierkegaard demgegenüber bezüglich der „Lehre des Christentums" gerade von einem „Kreislauf" (S. V. IX, 134)[18]): dem „Dualismus zwischen Religion und Sittlichkeit"[19]) tritt die Einheit auf Grund des Glaubens gegenüber[20]).

Besteht demnach die Verschiedenheit zwischen der Theologie Ritschls und der religiösen Gedankenwelt Kierkegaards wesentlich in einem verschiedenen Verständnis der innersten Beziehungen des Glaubens, so ist es demgegenüber ebenso wieder die Glaubens-

---

[15]) Zitate, die diese Anschauung auch für Herrmann nachweisen, s. bei Bärthold a. a. O. S. 59.

[16]) Bärthold a. a. O. S. 54.

[17]) Rechtf. u. Vers. a. a. O. S. 11.

[18]) Auf diese Tatsache macht bereits Albert Dorner in der „Vorrede" zu s. Übersetzung von „Leben u. Walten d. Liebe" (1890) aufmerksam, s. a. a. O. S. VIII; er gibt dabei das dänische „Kredslöb" („Kreislauf") mit „Kreislinie" wieder (a. a. O. I, S. 190); ihm schließt sich Schrempf an, vgl. Erb. Red. 3, 147.

[19]) A. Dorner a. a. O.

[20]) Ins einzelne gehend, könnte man den Gegensatz von K. und Ritschl noch zeigen etwa an der Stellung zum Sündenbegriff, zum christologischen Dogma, zur Eschatologie, überhaupt zur Paradoxie (vgl. Dorner a. a. O. u. Weber, N. K. Z. 1917, 1. Heft, S. 28 Anm. 1); s. aber neuerdings die Anerkennung und Behandlung irrationalistischer, paradoxer Theologie bei Otto Ritschl, Theologische Briefe an Martin Rade 1928, vgl. bes. S. 48 ff. 68 ff.

anschauung, die Kierkegaard mit einem anderen, ebenfalls von Bärthold[21]) bereits genannten Theologen verbindet, mit J. T. Beck.

Bei dem Vergleich von Kierkegaard und Beck handelt es sich nicht nur um ideengeschichtliche Beziehungen. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß Beck einige Schriften Kierkegaards gelesen hat[22]), und ebenso ist er es gewesen, der zuerst die deutsche protestantische Theologie auf den großen Dänen hinwies. Selbstverständlich ist die Theologie Becks in keiner Weise von Kierkegaard abhängig, aber das jedenfalls kann gesagt werden, daß

---

[21]) Vgl. Bärthold: „Die Bedeutung d. aesthet. Schriften", S. 17; „Zur theologischen Bedeutung", S. 66 und „Geleitbrief für S. K.s ‚Ein Bißchen Philosophie'" 1890, S. 3 f. Bärthold erwähnt darin, daß Beck in einer „Deutschen theologischen Zeitschrift" ein „dozierendes Referat" über die „Brocken" gegeben habe (a. a. O. S. 4). Leider konnte ich den Artikel nicht feststellen. Vgl. auch Schrempf im „März" 1912, S. 96. Von Beck ist wiederholt auch Gottsched, der spätere Mitherausgeber der Tagebücher, auf K. aufmerksam gemacht worden; vgl. Chr. Jensen, S. K.s religiöse Udvikling 1898, S. IV und vor allem Barfod und Gottsched selber E. P. 1848, S. VII ff.

[22]) K. wird von Beck in seinen „Zwischenreden" erwähnt (vgl. Bernh. Riggenbach, Johann Tobias Beck. Lebensbild 1888, S. 310; Riggenbach berichtet auch von einem Brief Becks an einen „nordischen Schüler, welcher ihm die Übersetzung von K.s ‚Furcht und Beben' im Manuskript zur Begutachtung gesandt hatte". Der Brief stammt aus dem Jahre 1873. Die Beurteilung Becks ist lehrreich: „Das darin sich findende Treffliche ist allzu sehr überwachsen von üppigen Reden, bei Isaaks Opferung z. B. schieben sich Ausmalungen ein, wo der Text der Schrift in seinem objektiven Schweigen unübertrefflich ist; ich kann daher das Schriftchen, so wie es sich gibt, weder mündlich noch schriftlich empfehlen. Es möchten wohl unter den Produkten Kierkegaards reiner und reifer gehaltene auszuwählen sein" (a. a. O. S. 460). Auch in seinen „Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre" (herausgegeben von Jul. Lindenmeyer 1887) wird von B. auf K. Bezug genommen: „Dagegen zeigen sich die christlichen Grundgedanken in ihrem spezifischen Gegensatz gegen traditionelle Philosophie und Theologie energisch vertreten durch einen tiefsinnigen, originellen, vielseitig durchgebildeten Dänen K. († 1855); nur geht er teilweise, namentlich in den Ausdrücken über das richtige Maß hinaus. Die bedeutungsvollsten seiner zahlreichen Philosophie und Theologie umfassenden Schriften warten noch eines geistesverwandten Übersetzers". Er erwähnt dann die damals von Bärthold übersetzten Schriften und hebt als „für's persönliche Leben wichtig... das von Hansen herausgegebene Schriftchen: ‚Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen. Erlangen 1862'" hervor (a. a. O. Erster Teil S. 24 Anm.). Vgl. auch „Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus" 1879, S. 117 Anm.: „Eine herrliche Sache über das Stilleschweigen der Frauen siehe in dem Schriftchen K.s: Zur Selbstprüfung S. 40 ff". (Auch Barfod macht auf die Übersetzung von Hansen aufmerksam; vgl. E. P. 1848, S. VII.) Becks besondere Zustimmung fand Kierkegaards Stellung zur Schrift, wie sie eben in der „Selbstprüfung" zum Ausdruck kommt: „Mit welchem Sinn man die heil. Schrift liest, darauf kommt es vor allem an, um sie als göttlich zu erkennen, oder über ihre Göttlichkeit zu urteilen. Eine treffliche Ausführung hierüber im Gegensatz zu den herrschenden Zeitvorurteilen gibt Kierkegaard ‚Zur Selbstprüfung'" (a. a. O. 461). Vgl. ebenfalls die vorige Anmerkung. Man beachte auch, daß Beck seine Predigten „Christliche Reden" nennt!

Beck ein Verkünder Kierkegaardscher Gedanken gewesen ist zu einer Zeit, da Kierkegaard selber in Deutschland noch völlig unbekannt war.

Bärthold macht darauf aufmerksam, daß Kierkegaard sowohl wie Beck Wert legten auf „die Ausgestaltung der Persönlichkeit“[23]). Nicht darauf komme es Beck an, „die religiösen Wahrheiten... in einer einseitigen Beziehung im System“ darzustellen, „sondern als große vielseitige Zentralbegriffe, als weit umfassende Lebensaufgaben“. Besonders weist er hin auf die Rechtfertigung. „Für den Dogmatiker ist“ sie „ein sehr einfacher Begriff, ein Paragraph im System, scharf und genau eingegliedert zwischen dem vorangehenden und dem nachfolgenden Paragraphen: bei Beck ist sie eine Kategorie des persönlichen Lebens“. Worauf es ankomme, sei immer die „Aneignung“, die „persönliche Aneignung“. Bärthold findet weiter von seinem Kierkegaardschen Standpunkt aus bei Beck ebenso, wie vorhin schon bei Herrmann, den Gedanken der Existenz: die Subjektivität steht vor dem objektiv Gegebenen, sie hat sich dieses objektiv Gegebene anzueignen. Es handelt sich um eine Subjektivität, die die Objektivität des Gegebenen achtet. Der Existenzgedanke steht in innerer Beziehung zu Becks Realismus. Das, was bei Ritschl—Herrmann letztlich doch einem Verflüchtigungsprozeß zum Opfer fiel, das findet sich klar und deutlich bei Beck.

Genau wie Kierkegaard hat Beck diesen seinen religiösen Realismus verteidigt gegenüber der Hegelschen Philosophie. Nicht als ob Beck die Hegelsche Philosophie völlig verurteilt hätte, er sah vielmehr in ihr „Anfänge zu einer organischen Auffassung“ enthalten[24]), zu dem, was er „Lebenssystem“, „Organismus“[25]), nannte: „Diese Methode ist ganz dazu geschaffen, aus sich selbst heraus eine Theologie der Offenbarung zu postulieren“[26]). Aber er hatte eben doch seine schweren Bedenken gegen den Inhalt dieser Philosophie. Vor allem hebt er eins hervor: „das Sein“, die Wirklichkeit kommt nicht zu ihrem Recht[27]). Es findet eine „Verwechslung des Formalen mit dem Realen, des Denkens mit dem Sein“ statt[28]). Jene Philosophie will die „Tatsachen nur gelten lassen, sofern sie als notwendige Momente des Bewußtseins sich begreifen lassen; sie will sie abgeleitet haben aus ihrem Be-

---

[23]) Bärthold macht diese Bemerkung im Anschluß an einen Satz der „Allg.-luth. K. Z.“ über Beck. Vgl. „Die Bedeutung d. aesthet. Schriften“, S. 17.

[24]) Vgl. Riggenbach a. a. O. 132.

[25]) Vgl. Beck, „Bemerkungen über die Hegel'sche Philosophie aus Veranlassung der Göschel'schen Schrift: der Monismus des Gedankens“ in „Tübinger Zeitschrift für Theologie“ Jahrgang 1834. Erstes Heft, S. 163.

[26]) A. a. O. S. 164.

[27]) A. a. O. S. 167.

[28]) Glaubenslehre a. a. O. S. 34 Anm.

griffsystem, aus der „reinen Bewegung des wissenschaftlichen Gedankens“[29]). Und die „theologische“ Konsequenz dieser philosophischen Grundeinstellung: „Was da Gott heißt, ist in Wahrheit nichts anderes als die Zuspitzung einer logischen Progression, wo die ganze Gedankenreihe zusammengefaßt wird in einen Allgemeinbegriff“[30]). „Im spekulativen Begriff existiert Gott nicht wirklich anfangslos und positiv unendlich selbständig vor allem und über allem Sein und Denken, sondern seine sogenannte Unendlichkeit besteht nur in der Endlosigkeit des weltlichen und logischen Prozesses, in der stipulierten Ewigkeit des Diesseits, des Werdens und des darüber schwebenden Denkens; kurz: was mit dem Namen Gott bezeichnet wird, ist rein nur Weltleben, wie es im menschlichen, ja in einem individuellen menschlichen Bewußtsein logisch reflektiert wird bis in seinen generellsten Begriff, bis in eine abstrakte Welt-Einheit. Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist nur der einer logischen Abstraktion ..... dieses logisch systematisierte Präparat, in seiner Gedankenspitze gefaßt, heißt dann Gott, d. h. ein bloßes menschliches Begriffsding erhält göttliche Ehre...“[31]). „Gott“ wird „mit Welt konfundiert“[32]). Und Christus? „... der persönliche Christus — ist nur der Gedanke der sich selbst resultierenden christlichen Wirklichkeit, die abstrakte Idee des konkreten Christentums in der Synthesis seiner Keime und Resultate, aber nicht der μονογενης, der trotz der Heiligkeit seiner Erscheinung, durch allen Zug und Weg zu ihm derselbe ist gestern und heute und in alle Ewigkeit“[33]). Man muß eben darum Front machen gegen das „aus sich produzierende“, „sich absolut setzende subjektive Denken“, dieses Denken ist einfach „unwahr“[34]). „Es handelt sich... für die Wahrheitserkenntnis nicht bloß um die Allgemeinbegriffe einer logischen Systematisierung, sondern um die allem Existierenden inhärierende Wahrheit, um das real Allgemeine,

---

[29]) A. a. O. S. 66. Dabei sieht sich Beck vor das Problem des „Anfangs“ (vgl. o. S. 80) gestellt: „So ist denn nun der Anfang, den das System aus Nichts nimmt, ein Anfang aus dem Denken schlechtweg, d. h. es beginnt zwar nicht mit dem konkreten Subjekt oder Objekt, aber doch nur mit einem subjektiv gemachten Objekt, indem es das Sein wohl in das denkende Subjekt abstrakt hineinlegt, eben damit aber das Sein zum bloßen Objekt des Denkens im Denken macht, ohne es zum eigentlichen Bestand kommen zu lassen, und doch wieder das Denken zur absoluten Voraussetzung erhebt. Er hat also eine ideale Einheit der Gliederung, aber keine reale Einheit des Anfangs und keine Gleichheit des Seins“ (Tüb. Zeitschr. f. Theol. a. a. O. S. 167).

[30]) Glaubenslehre a. a. O. S. 49. Vgl. auch Tüb. Zeitschr. f. Theol. S. 168: „Gott“ wird „zur logischen Einheit der gedachten höchsten Progresse von Sein und Denken“.

[31]) A. a. O. S. 49 f.

[32]) A. a. O. S. 119. Vgl. auch S. 135: „Verwischung des Überweltlichen und Gegenweltlichen im Wesen des Christentums“.

[33]) Tüb. Zeitschr. f. Theol. S. 168.

[34]) Glaubenslehre a. a. O. S. 34 u. Anm.

nicht bloß um das formal Allgemeine, und besonders noch um die allgemeinen Realprinzipien und Gesetze, die nicht bloß das Denken, sondern das wirkliche Sein setzen und bestimmen“[35]); es handelt sich um „ein vom Gegenstand selbst bestimmtes“ Denken[36]). Die erste Aufgabe ist die: „wir“ „müssen“ „dem Tatsächlichen nachgehen und unsere Vernunft demselben dienstbar machen, wir müssen die reellen Bezeugungen der Natur und des Geistes treu und richtig erheben und aufnehmen, verarbeiten und uns selbst an ihnen immer weiter fortbilden, um so von einer Erkenntnis der Wahrheit zur anderen zu gelangen...“[37]). So in der Welterkenntnis, so aber auch in der „Theologie“, im Christentum, und zwar betont Beck hier besonders: „Dies Tatsächliche besteht als solches, als geschichtliches für sich, unabhängig von jeder Erklärung; nicht an der Erklärbarkeit und Erklärung erprobt sich, ob etwas Tatsache, geschichtliche Wahrheit sei, sondern an dieser hat jede Erklärung ihre eigene Wahrheit zu erproben“[38]). „Mit dem Christentum“ nämlich „kommt“ „die wesenhafte, die unvergängliche... übermenschliche und überweltliche Geistes- und Lebens-Ökonomie... in dieser Welt zur Offenbarung“, eine transzendente Gegebenheit oder, wie Becks Schüler Kübel sagt, ein „himmlisches Realitätensystem“[39]), das als solches nicht „subsumiert“ werden kann „unter den allgemeinen Geistes- und Lebensbegriff“[40]). Gerade einem solchen Gegenstand gegenüber ist unser Denken lediglich „reproduzierend“ und nicht „produzierend“[41]). Die Dogmatik kann — das folgt unmittelbar daraus — lediglich die Aufgabe haben, den „Realorganismus“ der Schrift, in dem jenes Realitätensystem zum Ausdruck kommt, „als Begriffsorganismus auszuprägen“[42]).

Mithin: das, was im Existenzgedanken Kierkegaards enthalten ist, Wahrung der Objektivität der Glaubensgegenstände, der Transzendenz Gottes gegenüber jeder Art von „subjektiver“ Verflüchtigung, das wird auch bei Beck zu einer deutlichen Anschauung gebracht.

Aber die Übereinstimmung betrifft nicht allein das Verhältnis der Existenz zum Glaubensobjekt, sie zeigt sich vielmehr ebenso bei der Näherbestimmung des Existenzgedankens: auch bei Beck ist die Existenz ethische Existenz. „Jede Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes... ist nicht nur bedingt durch die Gegebenheit des Gegenstandes selbst..., ... sondern auch durch eine gewisse subjektive Eigentümlichkeit, wie sie allein dem betreffenden

[35]) A. a. O. S. 26.
[36]) A. a. O. S. 27.
[37]) A. a. O. S. 36.
[38]) A. a. O. S. 4 Anm.
[39]) R. E.³ II, S. 504.
[40]) Glaubenslehre a. a. O. S. 134.
[41]) Vgl. Einleitung in das System der christlichen Lehre 1870, S. 3.
[42]) Glaubenslehre a. a. O. S. 545.

Objekte entspricht“[43]). Diese Eigentümlichkeit aber in bezug auf die Glaubensgegenstände ist die ethische Bestimmtheit des Ichs. „Dasjenige System des Lebens, womit es das Christentum zunächst zu tun hat,“ ist „das sichtlich religiöse“[44]). Das „Forschen“ in der heiligen Schrift muß ein „vom moralisch-religiösen Sinn belebtes“ sein[45]). Glaubenserkenntnis, so sagt Beck schon in seiner Baseler Antrittsvorlesung, ist „Gewissenserkenntnis“[46]). Der Existenzgedanke verbindet sich mit der Ethik.

Was die Ausgestaltung der ethischen Anschauung betrifft, so läßt nach Beck der Transzendenzcharakter des Christentums, wie er sich dem „einzelnen vor Gott“ erschließt, keine Vermischung des Christentums mit der „Welt“ zu. Und Weltliches ist in der Kirchlichkeit, in den „menschlich-christlichen Zuständen und Institutionen“[47]), in „Innerer“ und „Äußerer Mission“, in allem, was man heute „Betrieb“ nennt, zu sehen, Welt ist auch Politik, Welt ist nicht zuletzt die Menge, die „Majorität“[48]). Wir merken, wir haben bei Beck eine ganz ähnliche Stellung zu den sozial-ethischen Fragen wie bei Kierkegaard: bei beiden ist die christliche Sozialethik in Gefahr. Der Individualismus läßt den Gemeinschaftsgedanken nicht zu seinem Recht kommen. So ist in vielen Punkten eine Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Beck festzustellen. Man kann wohl sagen, ihre Grundanschauung ist die gleiche.

Als Schüler Becks ist Hermann Cremer zu bezeichnen, wenn er sich auch früh über seinen Lehrer hinausentwickelt hat[49]). Auch seine Glaubensanschauung zeigt, wenn auch in einer etwas andern Beziehung, als das bei Beck der Fall war, Übereinstimmung mit der Kierkegaards[50]). Wie bei Kierkegaard steht auch bei Cremer das Paradox im Mittelpunkt seines Glaubensdenkens. Der hat das Wesen des Christentums nicht richtig erkannt, der etwa durch „Kritik“ dem Evangelium seine Paradoxie zu nehmen versucht[51]). Cremer wird nicht müde, immer wieder die Paradoxie des Christentums zu betonen. Was versteht Cremer unter dem Ausdruck Paradox? Paradox ist natürlich zunächst das, was in Widerspruch steht zum logischen Denken. Und gerade insofern ist das Christentum paradox zu nennen. Das beweist z. B. das Dogma von

---

[43]) A. a. O. S. 7.
[44]) A. a. O. S. 17.
[45]) A. a. O. S. 78.
[46]) „Über die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehre. Eine akademische Antrittsrede“ 1836, S. 20. Vgl. auch Glaubenslehre a. a. O. S. 82: „Die wesentlichste Vorbedingung, von welcher im Christentum alles ausgeht, ist ... moralische Prüfungs- und Erkenntnis-Fähigkeit“.
[47]) Glaubenslehre a. a. O. S. 119.
[48]) Vgl. R. E.³ II, S. 503.
[49]) Vgl. Ernst Cremer, Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild 1912, S. 20 und S. 49 f.
[50]) Darauf wies schon H. E. Weber N. K. Z. 1917, S. 29 hin.
[51]) Vgl. „Das Wesen des Christentums“ 1902, S. 117.

der Trinität[52]); das zeigt am deutlichsten die Person Jesu: irdische Erscheinung und doch ewige Gottheit[53])! Aber das Paradox ist bei ihm nicht allein als logische Kategorie zu werten, es hat nicht nur logisch-theoretische Bedeutung, so daß es sich nur auf die Denkfunktion bezöge, es wirkt vielmehr zugleich und nicht zuletzt auf das sittliche Empfinden des Menschen: paradox ist das, was auch mit aller sittlichen Folgerichtigkeit, mit allem sittlich folgerichtigen Denken im Widerspruch steht[54]). Damit fügt sich der Begriff der Paradoxie organisch der paulinischen Theologie Cremers ein. Christus bringt dem sündigen Menschen die Botschaft von der Erlösung, die Botschaft der Gnade. Dieses Wort aber läßt sich nicht zusammenreimen mit dem in der Schrift sonst bezeugten und durch unser Gewissen seine Bestätigung erhaltenden Willen Gottes, unsere Sünde zu richten. Das Wort von der Gnade erscheint dem Menschen als etwas ganz Unglaubliches, Unfaßliches: es entsteht für unser sittliches Denken ein „Kontrast", ein „Widerspiel", eine „Diskrepanz" zwischen Gnade und Gericht[55]), es entsteht eine Paradoxie, die Paradoxie der freien Gnade gegenüber unserer Sünde und Sündigkeit[56]). „Es ist ja freilich ein unglaubliches Wort, das Wort von unserer, der Sünder, Erlösung, von unserer Begnadigung, von unserem ewigen Leben. Es ist das Gegenteil von allem, was sich von selbst versteht. Wie ist es möglich, es zu glauben? Es spricht keine Wahrheit aus, die der ernstere, tiefere Geist als begründet im Zusammenhang der Dinge erkennen könnte, sondern Wahrheit, die mit dem Zusammenhang der Dinge in Widerspruch steht, das Gegenteil alles dessen, was logisches und sittlich folgerichtiges Denken uns zu sagen vermag. Wie soll es möglich sein, es als Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen, es zu glauben?"[57]). Der „Inhalt der christlichen Verkündigung" „ist" „für den Israeliten wie für den Heiden, überhaupt für jeden das Gegenteil dessen..., was er auf Grund seiner religiös-sittlichen Selbstbeurteilung, auf Grund derjenigen Gewißheit zu erwarten hat, welche dem Israeliten durch die Pädagogie des Gesetzes, dem Heiden durch das mit dem Gottesbewußtsein sich zusammenschließende Gewissen vermittelt wird... Selbstverständlich ist nur die Unheilsgewißheit; christliche Gewißheit aber ist Heilsgewißheit"[58]). Diese Paradoxie wird gelöst, indem sie auf die Spitze getrieben wird. Lösung bietet nämlich das

---

[52]) Vgl. „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D. R. Seeberg" in „Beiträge z. Förderung christl. Theologie" VII. Jahrgang. 1903. 2. Heft, S. 111.

[53]) Vgl. Wes. d. Chr. S. 139.

[54]) Vgl. a. a. O. S. 116 f. 228 und Beitr. z. Förd. chr. Theol. S. 105. 117.

[55]) So E. Schaeder, Theozentrische Theologie ³I, S. 70.

[56]) Wes. d. Chr. S. 117.

[57]) A. a. O. S. 116.

[58]) Vgl. Otto Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften ³III, S. 71.

„Wort vom Kreuz". Das Wort vom Kreuz aber ist die Botschaft von Gnade und Gericht zugleich. „...der für die Wahrheit der christlichen Heilsverkündigung bleibend entscheidende und von ihr selbst in der Predigt der Buße immer wieder in Anspruch genommene Punkt" ist „die Identität des Gottes unseres Heiles mit dem Gotte unseres Gerichtes"[59]. „Es ist der Gott des Gerichtes, den wir in dem Gotte des Heiles wiedererkennen und darum anerkennen"[60]. Christus Richter und Erlöser zugleich, ja Erlöser, weil Richter! Wir stehen vor der auf der Paradoxie gründenden Dialektik, die wir auch schon bei Kierkegaard feststellen konnten.

Die Paradoxie im objektiven Sein des Glaubens spiegelt sich im subjektiven Verhältnis. Jene Paradoxie des „rettenden Gerichtes" muß einfach geglaubt werden[61]: Paradoxie und Glaube fordern sich gegenseitig. Sowohl „für den Christen" als „für den christlichen Theologen" handelt es sich „bis zu Ende sowohl sich selbst als der ganzen Welt gegenüber um das ‚trotzdem' und ‚dennoch' des Glaubens..., um eine Gewißheit aus überwiegenden Gründen trotz allen Widerspruchs und Selbstverstandes der an sich selbst und an dem Zusammenhang des Weltlebens gemachten Erfahrung"[62].

Veranschaulichung der im Glauben enthaltenen Paradoxie ist in besonderer Weise die Entstehung des Glaubens. Sowohl Kierkegaard als auch Cremer erkennen im Werden des Glaubens ein aktives und ein passives Moment. Nach Cremer kommt dieser Tatbestand darin zum Ausdruck, daß einerseits „Wort" und „Geist" den Glauben wirken[63], so daß man von einer Freitat Gottes reden kann[64], andererseits aber der Glaube als „frei" erscheint, als freie Anerkennung, als Entscheidung[65]. Durch diese letztere Bestimmung vor allem erhält der Glaube einen individualistischen, subjektiven Zug. Auf ihn legt Cremer augenscheinlich besonderen Wert. Er sieht ihn vornehmlich darin, daß das Glaubenserlebnis nur dann als möglich erscheint, wenn der einzelne Christus gegenübersteht, „Mann gegen Mann"[66]. Der einzelne wird Christus konfrontiert, und zwar beruht diese Konfrontierung mit ihm nicht auf der Fähigkeit einer „lebendigen Vergegenwärtigung seiner Person und des Ortes und der Zeit", wie sie letztlich nur eine genaue, wissenschaftlich-historische Forschung zu vermitteln vermag, so daß der Glaube von ihr abhängig würde, — sie wird vielmehr einzig und allein ermöglicht durch Jesu Absolutheit, wie sie sich in seiner Allgegen-

[59]) S. a. a. O. S. 73.
[60]) A. a. O. S. 71.
[61]) Wes. d. Chr. S. 121.
[62]) S. bei Zöckler S. 61, vgl. auch Beitr. z. Förd. chr. Theol., S. 105. 117.
[63]) Beitr. z. Förd. chr. Theol. S. 105. 113, vgl. Wes. d. Chr. S. 113.
[64]) Wes. d. Chr. S. 145 u. Beitr. z. Förd. chr. Theol. S. 117.
[65]) Wes. d. Chr. S. 224.
[66]) A. a. O. S. 223.

wart kundtut: der Lebendige ist der Gegenwärtige[67]). Der Kierkegaardsche Begriff der Gleichzeitigkeit in seiner „mystischen" Ausprägung taucht auf.

Wir sehen klar und deutlich: die deutsche Theologie des neunzehnten Jahrhunderts läßt immer wieder Spuren Kierkegaardscher Gedanken erkennen. So ist in gewissem Maße die Stunde vorbereitet, in der der unmittelbare Einfluß des großen Dänen auf die deutsche Theologie wirksam werden kann.

Die Stunde Kierkegaards ist in der Gegenwart. Es ist ganz unverkennbar: bekannteste Theologen tun heute unter der direkten Einwirkung Kierkegaards ihre Arbeit[68]).

---

[67]) A. a. O. S. 224.

[68]) Gewürdigt worden ist K. in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart von so verschiedenen Theologen wie etwa Troeltsch und Schaeder. — Troeltsch sagt selber ganz ausdrücklich, daß er K. „gründlich kennengelernt habe" (Ges. Schriften Bd. II, S. 293 Anm. 17). Er stellt K. neben Tolstoi (vgl. a. a. O. S. 406. 603. 627. 643. 654 Anm. 664. 815) und sieht in ihm den Typus eines radikalen religiösen Individualisten: „Das Beispiel K.s kann zeigen, wie ein von rein religiösen Interessen aus entworfenes Programm aussehen würde: kirchenfeindlich, kulturfeindlich, ungeheuer einseitig und leidenschaftlich, eine völlige Beiseitesetzung aller außerreligiösen Lebensinhalte" (a. a. O. S. 105). Er würdigt K. als „Erzieher zum Existentiellen und zum Realismus" (a. a. O. Bd. III, S. 313; vgl. 351 Anm.) „im Gegensatz zu dem pantheistisch-panlogistischen oder panvitalistischen Hintergrund" „der Romantik" (S. 312); K. hat es immer wieder betont, „nur durch Sprung und Paradoxie komme man zum Absoluten, und zwar zu einem anschaulich in der Geschichte sich darbietenden Absoluten, da jedes andere rein rational und lebensfremd sei" (ib.; vgl. auch S. 53. 190. 214). „K.s Lehre" „deckt" „die Gefahren des pantheistischen Hintergrundes, der bloßen Kontinuierlichkeit, des bloß Organischen und der Unterschätzung des Irrationalen und bloß Persönlichen in der Organologie und nicht bloß in dieser auf" (S. 313). K. wendet sich mit Recht gegen „die monistische Dialektik" (S. 645 Anm.), „gegen die pantheistischen Versenkungen des Einzelnen und Individuellen, des Momentanen und Verantwortlichen, in ein allgemeines Seinsgesetz oder eine allgemeine Seinsfülle" (S. 178). — Schaeder würdigt K. als Vertreter einer auf „ ‚den unendlichen, qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit" sich gründenden Theologie (vgl. „Theozentrische Theologie" [3]I, S. 215 ff.), die die „ ‚Absurdität' des Glaubens", wie sie in dem „credo, quia absurdum" zum Ausdruck kommt, betont (a. a. O. [2]II, S. 166), als Vertreter eines Glaubensbegriffes, der weder „in der Natur" noch „im persönlichen Geistesleben mit seiner Äußerung, der menschlichen Geschichte, Stützen findet" (a. a. O. [1]II, S. 141). „Man muß Theologen wie Kierkegaard, Cremer, Heim, Elert dankbar sein, daß sie" „jenes: credo, quia absurdum est" „nachdrücklich in die Höhe gehoben haben... Und doch hat das credo, quia non absurdum est, recht verstanden, seinen brauchbaren Sinn" (a. a. O. [2]II, S. 166). — Zu nennen wäre hier auch W. Lütgert, auf dessen Anregung die Jenenser Übersetzung der Werke K.s zurückgeht. Vgl. z. B. „Natur und Geist Gottes. Vorträge zur Ethik" 1910, S. 79 Anm. 1 und „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende" Bd. II, S. 117 Anm. 1. — Auch P. Wernle wertet K. als Irrationalisten, als Feind „einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens" („Einführung i. d. theol. Studium" [1]1911, S. 280. 313. 344.)

10. Kapitel.

Die Theologie der Gegenwart unter der Einwirkung Kierkegaards.

Wir erleben in der Gegenwart eine „Kierkegaard-Renaissance“ [1]. Gerade auch bei Erben des scholastischen und modernen Idealismus beobachtet man ein starkes Bemühen um einen neuen existentiellen Realismus. Kein Wunder, wenn dieses Bemühen, herauswachsend aus einer Reaktion, nicht selten die Leidenschaft und Einseitigkeit der Reaktion zeigt.

Die Aufnahme des Kierkegaardschen Existenzgedankens, der so einen wohlbereiteten Boden findet, ist zwiefach. Auf der einen Seite wird der Begriff der Existenz unmittelbar als Grundlage zum Aufbau einer Theologie verwendet, auf der anderen Seite dagegen wird gerade von dem Gehalt jenes „Gedankens“ aus zu erweisen versucht, daß existentielle Theologie eine Unmöglichkeit bezeichnet.

Was zunächst die letztere Einstellung betrifft, so hat sie in seiner Weise bereits seit Jahrzehnten ein Mann vertreten, dessen innere und äußere Entwickelung in besonderem Maße unter der Einwirkung Kierkegaards gestanden hat: Christoph Schrempf [2]. Einer der Zielpunkte seiner Studie „Sören Kierkegaards Stellung zu Bibel und Dogma“ [3] besteht in dem Versuch, aus dem Ganzen der Gedankenwelt Kierkegaards dessen „originale Auffassung der religiösen Existenz“ [4] zu erheben, d. h. die Auffassung herauszustellen, die Kierkegaard „in eigenen Erlebnissen und Entscheidungen produzierte“ [5]: Schrempf will zu dem existentiellen Kern der Gedanken Kierkegaards vordringen.

---

[1]) Vgl. Werner Elert, Der Kampf um das Christentum 1921, S. 430. — Über Elert selbst vgl. u. S. 330 ff.

[2]) Über die Bedeutung K.s für seine Entwickelung spricht Sch. z. B. „Zur Theorie des Geisteskampfes. Eingeleitet und herausgegeben von ihm selbst“ 1922 S. 15 ff. u. ebenso „Sören Kierkegaard. Eine Biographie“ 1. Band (1927) S. 1 ff.

[3]) Z. Th. K. 1891, S. 179 ff.

[4]) S. a. a. O. S. 191.

[5]) A. a. O. Anm. 1.

Indem aber dieses existentielle Sein darin besteht, daß „der Mensch als Wirklichkeit" „mit Gott lebt"[6]), kann hier „kein Autoritätsverhältnis zu Bibel und Dogma oder zu irgendeiner Art von Offenbarung einer Lehre"[7]) in Betracht kommen. Man muß innerhalb der Gedankenwelt K.s unterscheiden zwischen einer „intellektualistischen Auffassung von Offenbarung, Bibel, Dogma und Glaube..., welche die lutherische Orthodoxie kennzeichnet"[8]) auf der einen Seite und dem Glauben als „persönlichem Verhältnis zu Christus als Person"[9]), „Kierkegaards eigenem religiösen Leben"[10]) auf der anderen Seite; „die Neigung zu einer falschen, intellektualistischen ‚Objektivität'" tritt gegenüber „einer subjektiven, ethischen Stellungnahme zu Christus"[11]). In diesem Widereinander, auf das „Kierkegaard selbst... nicht aufmerksam geworden" ist[12]), stellt die theologische Gedankenlinie einen Fremdkörper dar. Sie ist aus „Kierkegaards historischer Stellung und... Mission"[13]) zu erklären: „der Kampf gegen die an Hegel sich anschließende spekulative Theologie gab ihm Veranlassung, das Dogma als Autorität mit größtem Nachdruck zu betonen, ohne daß es ihm doch eigentlich um das Dogma als solches zu tun gewesen wäre"[14]), denn die spekulative Theologie vollzog eine „Umdeutung und Verflüchtigung des Dogmas"[15]). „...in der Konsequenz von Kierkegaards Theorie und Praxis" aber „liegt" es, „jede gesetzliche Autorität für den Christen und den, der es werden soll, fallen zu lassen"[16]). Die Gedankenwelt Kierkegaards ist von dem paradoxen Glauben an das Dogma zu befreien; es gilt, auf sein persönliches Gotterleben zurückzugehen[17]). Wohl enthält dieses persönliche Gotterleben Paradoxien: „...der paradoxe göttliche Gedanke ist... der Schlüssel, welcher die Mysterien der göttlichen Führung einzelner Menschen und ganzer Geschlechter aufschließt"[18]). Aber die Paradoxien des persönlichen Gotterlebens sind existentielle Paradoxien und nicht solche des Intellektes, der Theorie. Leben

---

[6]) A. a. O. 192 f.
[7]) A. a. O. 191.
[8]) A. a. O. 183.
[9]) A. a. O. 190.
[10]) A. a. O. 203.
[11]) A. a. O. 209.
[12]) A. a. O. 190.
[13]) A. a. O. 191; vgl. auch „S. Kierkegaard" II (1928) S. 338.
[14]) Z. Th. K. S. 206.
[15]) A. a. O. 208; s. ebenso „S. K." II, S. 77. Vgl. zu dieser Art Kritik auch T. Bohlin u. S. 346.
[16]) Z. Th. K. S. 191.
[17]) Vgl. auch „Natürliches Christentum. Vier neue religiöse Reden" 1893, S. VI f. — Die gleiche Kritik wie an K. übt Sch. auch an Luther; vgl. „Martin Luther aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt. Ein Versuch" 1901, s. z. B. S. 120. 119. 8.
[18]) Z. Th. K. S. 198.

und nicht Theorie! Erleben und nicht Theologie! Kierkegaard, der Prophet eines Glaubens ohne Dogmen, ohne Theologie und darum eines „Glaubens", der das Gepräge der Existentialität trägt.

Im Laufe der Jahre ist die Kritik, die Schrempf an Kierkegaard übt, immer schärfer geworden: Kierkegaard — „ein unfreier Pionier der Freiheit"[19]). In seinem letzten großen Werk[20]) wendet Schrempf sich vor allem gegen Kierkegaards Auffassung vom Gedanken des „subjektiven existentiellen Denkens"[21]). Bis ins einzelne geht Schrempf dem Leben Kierkegaards, wie es sich in seinen Werken und Tagebüchern spiegelt, nach, und er findet, daß Kierkegaard wohl den Gedanken der Existenz vertritt, daß er ihn aber nie in seiner Existenz ausdrückt: der Forderung, die er aufstellt, kommt er selber nicht nach. Er hatte „nicht den Mut..., die Frage nach dem Christentum, das ihm doch fraglich war, sich selbst persönlich zu stellen: ob das Christentum die von ihm gesuchte Wahrheit für ihn, für ihn also die Wahrheit sei. Statt dessen fragt er objektiv, unpersönlich..."[22]). „Der subjektive Denker Kierkegaard hat leider in seiner Subjektivität kein klares Verhältnis zu sich selbst; des großen Dialektikers Kierkegaard Dialektik versagt leider in seinem Verhältnis zu sich selbst. Man kann eben auch die Wahrheit dozieren, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, ohne selbst in Wahrheit subjektiv zu sein"[23]). Der Grund aber dafür, daß Kierkegaard so den wahren Sinn des Existenzgedankens verfehlte, ist darin zu suchen, daß er „lebenslang" „an dem offiziellen Christentum... offiziell festhielt: an dem Christentum des Neuen Testaments und der (angeblich oder wirklich) daraus geschöpften Bekenntnisse der Christenheit"[24]): „...sein anerzogenes Christentum hat ihn... so verwirrt und beengt, daß er die Idee seines Lebens, der er lebte und von der er lebte, nicht frei, rein und bis zu Ende durchzudenken und durchzuführen vermochte"[25]). Konsequent zu Ende gedacht, führt der Existenzgedanke zu einer Anschauung jenseits der Theologie, ja jenseits — des „Glaubens". Recht verstanden, ist Kierkegaard der Wegbereiter dieser Anschauung:

---

[19]) Vgl. Schrempf, S. K. Ein unfreier Pionier der Freiheit. Mit e. Vorwort von Harald Höffding 1907. S. z. B. S. 5 f.: „K., der nur den Willen hatte, die Autorität des Christentums wiederherzustellen, er treibt tatsächlich jeden, der ihn nicht nur liest, sondern studiert, nicht nur studiert, sondern durchlebt, darauf hin, daß er mit dem Christentum als maßgebender religiöser Autorität bricht. Und weil er wieder einen unbedingten Gehorsam des Glaubens aufrichten will, führt er zum unbedingten Bruch mit dem Gehorsam des Glaubens."

[20]) Chr. Schrempf, S. K., I (1927), II (1928).

[21]) S. a. a. O. I, S. VI.

[22]) A. a. O. S. 25.

[23]) A. a. O. II, S. 136, vgl. 336.

[24]) A. a. O. S. 337.

[25]) A. a. O. S. 339.

indem er nämlich das Christentum „ernster nahm, als es jemals war", führte er es „ad absurdum"[26]). Nun ist die Bahn frei für ein richtiges Verständnis der Existentialität: Existenz und nicht Theologie, Existenz und nicht Glaube! Wirklichkeit und nicht Möglichkeit[27])!

Neben den an der Theologie irregewordenen Theologen tritt der atheologische kritische Philosoph. Ebenso wie Schrempf wird auch Eberhard Grisebach[27a]) vom Existenzgedanken her zu einer Kritik Kierkegaards geführt; ebenso wie Schrempf sieht auch Grisebach das Problem, an dem Kierkegaard scheitert, in dem Begriff des „‚existentiellen' Denkens"[28]).

Mit der Forderung eines solchen Denkens ist der nur allzu berechtigte und auch bereits von Luther, Montaigne und Paskal zum Ausdruck gebrachte „Zweifel an der Zuständigkeit des theoretischen Ich"[29]) gesetzt. An die Stelle des „Wesenssystems" tritt die „praktische Wirklichkeit"[30]). Der Fehler Kierkegaards besteht nun darin, daß er die Existenz, die Wirklichkeit dem Denken einordnet: existentielles Denken! Kierkegaard hat klar den Gegensatz von Erkenntnis und Glaube, das „Paradox von Mensch und Gott"[31]) erkannt, — aber eben nur erkannt; er macht diesen Gegensatz zunichte durch seine „prinzipielle Dialektik"[32]), er „bewältigt" ihn „prinzipiell"[33]), „‚theoretisch'"[34]), löst ihn „in eine Reflektion" auf[35]). „Kierkegaard verharrt in einer ‚Idealität'. Er bleibt als religiöser Denker in der Theorie eines Mensch-Gottesverhältnisses und damit in einer prinzipiellen, nachträglich konstruierenden Dialektik, die gerade das vereinheitlicht, was ewig geschieden sein müßte, nämlich Erkenntnis und Glaube"[36]). „Kierkegaard ist noch Idealist, als ‚subjektiver Denker' und prinzipieller Dialektiker... Er ist noch allzu sehr mit Hilfe der Reflektion über sich aufgeklärt. Er läuft beständig Gefahr, die Sphäre der verdichteten Wirklichkeit, des konkreten Denkens, des wirklichen Handelns für sich zu verlieren"[37]). „Der Irrtum lag darin, daß er seine realdialektische Haltung überschätzte und die Verfehlung seines immer noch herrschsüchtigen Wesens nicht einsah. Nur sein

---

[26]) Ebenda; vgl. auch Teisen, s. u. S. 351 ff.
[27]) S. K. I, S. VIII.
[27a]) Vgl. bes. „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung" 1924 und „Gegenwart. Eine kritische Ethik" 1928.
[28]) S. Gegenwart S. 279.
[29]) A. a. O. S. 277.
[30]) A. a. O. S. 278.
[31]) S. Gr. d. Erz. S. XII.
[32]) Ebenda.
[33]) Ebenda.
[34]) A. a. O. S. XIV.
[35]) A. a. O. S. XV.
[36]) A. a. O. S. XVI.
[37]) A. a. O. S. XVIII.

Ich zerfiel ihm in einem inneren Widerspruch. Der wirklich vernehmbare Widerspruch aber wurde überhört, sobald er die humanistischen Erkenntnisansprüche als Philosoph und Theologe zu retten suchte“ [38]). Kierkegaard beachtet eben nicht den „erfahrenen unaufhebbaren Konflikt von Wahrheit und Wirklichkeit“ [39]). Wirklichkeit ist kein „Gedankending“ [40]), indem sie etwa in „historischem Bewußtsein“ [41]), in einem „humanistisch-historisch verstehbaren Erinnerungsbestand“ [42]) zum Ausdruck käme. Die „wirkliche Welt“ ist nicht „eine gedachte“, nicht „eine Welt der Erinnerung“ [43]). Wirklichkeit ist nie erreichbar von der „vom Ich beherrschten und ichsüchtig ausgebauten Sphäre“ [44]) aus; eine „systematische Begründung“ [45]) derselben ist eine Unmöglichkeit. Das Problem der Wirklichkeit ist „das Problem der Transzendenz“, „das Problem des Außen“ [46]). „Nur dadurch, daß ein anderes von außen als Begrenzung des Eingebildeten auftritt und damit die Geschlossenheit des erkennenden Wesens stört, taucht das Problem der Existenz in der Gegenwart überhaupt auf“ [47]). Wirklichkeit gibt es nur in der konkreten Gegenwart, als Gegenwart. „Hier in Gegenwart ist der dialektische Gegengrund nicht ein logisches oder ontisches Element, sondern ein Gegenüber, das uns anspricht, ein anderes Selbst, das uns Halt gebietet und uns in die Gegenwart hineinnötigt“ [48]). Wirklichkeit ist das, dem man „gegen—wartet“ [49]). Wirklichkeit als „Gegen—wart“ ist mithin in entscheidender Weise von der Zukunft bestimmt [50]): „...hier und nur hier, wo die Zukunft uns Bindung und Begrenzung gibt, ist der Ort des wirklichen Lebens als Problem“ [51]). Mit der Zukunft rechnen aber heißt „leiden“: Existenz und Leiden, „Leidenschaft“ gehören zusammen [52]). Eine besondere „Leidenschaft in der wirklichen Zeit... ist die Liebe“ [53]). „Liebe ist die Tragbarkeit des Leides in der Gebundenheit der unausweichlichen Gemeinschaft“ [54]). Mit alledem

---

[38]) S. Gegenwart S. 154.
[39]) A. a. O. S. 392, vgl. 588; s. auch „Wahrheit und Wirklichkeiten. Entwurf zu einem metaphysischen System“ 1919.
[40]) Gegenwart S. 462.
[41]) A. a. O. S. 426.
[42]) A. a. O. S. 462.
[43]) A. a. O. S. 35.
[44]) A. a. O. S. 467.
[45]) A. a. O. S. 36.
[46]) A. a. O. S. 39.
[47]) Ebenda.
[48]) A. a. O. S. 126.
[49]) A. a. O. S. 78.
[50]) Vgl. a. a. O. S. 593.
[51]) A. a. O. S. 592.
[52]) Vgl. S. 594.
[53]) Ebenda.
[54]) Ebenda.

sind Wirklichkeiten bezeichnet, und Wirklichkeit gibt es nur „auf dem Boden der Erfahrung“ [55]).

Von hier aus ist das, was man gewöhnlich theologische Wissenschaft nennt, ganz bedeutungslos: Leiden und Liebe sind keine theologischen Erkenntnisse: „keine wissenschaftliche oder gar philosophische Ausbildung“ kann „anleiten“, Liebe zu üben [56]). Theologie sucht immer nur zu „begreifen“ [57]); auch wenn „eine Offenbarung als Ursprung der Erkenntnis herangezogen“ wird, ist „diese ‚ursprüngliche‘ Offenbarung ... auch immer ein Weltanschauungsprinzip“ [58]). Damit aber ist gesagt, daß die Theologie sich eben „auf eine Religionsphilosophie, die Gott zu einer Realidentität im Wesen macht“, gründet [59]). An die Stelle der Wirklichkeit tritt das „Erkenntnisprinzip“, und „dieses Erkenntnisprinzip... ist nur eine neue Grundlage einer Rede vom Selbst, aber ein wirklicher Halt wird damit dem Verzweifelten niemals geboten“ [60]). Theologie ist Humanismus und hat deshalb niemals Wirklichkeitscharakter. Also auch hier wieder Ablehnung einer existentiellen Theologie, und zwar auf Grund einer Betonung der Existenz, denn innerhalb einer Theologie bleibt Existentialität immer nur etwas Begriffliches.

Aber wenn so auch Kierkegaard das mit dem Begriff des „existentiellen Denkens“ gegebene Problem von Wahrheit und Wirklichkeit nicht richtig gelöst hat, so ist doch bei ihm eine nicht zu verkennende Anleitung zur Lösung aufweisbar. Es ist möglich, die „Wirklichkeit“ aus dem idealistischen Zusammenhang, in den sie bei ihm eingestellt ist, zu befreien. Man kann nämlich unterscheiden zwischen dem „existentiellen Menschen“ Kierkegaard und dem „‚religiösen Denker‘“ [61]). Der „religiöse Denker“ stellt „das Problem der Religiosität und des konkreten Denkens .... ‚theoretisch‘...“ in seinem Intellekt; der „existentielle Mensch“ dagegen ist in einer „realen Dialektik“ begriffen; er behandelt die Frage „in einer realen Auseinandersetzung, im Widerspruch zu einer ‚an und für sich denkenden‘ einzelnen Person, die in diesem Falle Hegel ist“ [62]). Kierkegaard betrachtet sich dabei als „Sachwalter der Religion und des Glaubens“ im Gegensatz zur „Hegelschen Erkenntnisweise“ [63]). Der „Standpunkt der Religion“, der erkenntnismäßig unbegründbar auf einer „‚Wahl Gottes‘“ beruht, steht gegenüber der „Philosophie als vernünftiger Re-

---

55) A. a. O. S. 595.
56) Ebenda.
57) A. a. O. S. 202.
58) A. a. O. S. 34.
59) Ebenda.
60) A. a. O. S. 202.
61) Gr. d. Erz. S. XIII f.
62) A. a. O. S. XIV.
63) A. a. O. S. XIII.

flektion“[64]); „...durch Widerspruch gegen Hegel“ nimmt Kierkegaard teil „an einer ‚religiösen Entscheidung‘, die ja dem Einzelnen, also einem Hegel und einem Kierkegaard, das Vermögen, die letzte Wahrheit zu erreichen, abspricht“[65]). Mithin: Entscheidung, Wirklichkeit gegenüber jedem Versuch, „Wahrheit“ „begreifen“ zu wollen!

Wenden sich somit Schrempf und Grisebach in der Absicht, die Bedeutung des Kierkegaardschen Existenzgedankens zu sichern, gegen die Verwendung des Theologen Kierkegaard, so ist ihnen gerade für dieses ihr Anliegen neuerdings ein Bundesgenosse und Kritiker zugleich in Hermann Diem entstanden.

Nach Diem „hat“ Kierkegaard „keine Theologie“[66]); darauf deutet ihm unmißverständlich der häufige Hinweis Kierkegaards, er rede „ohne Autorität“[67]); Kierkegaard wird deshalb auch „zu Unrecht in die theologische Diskussion“ hereingezogen[68]). Aber wenn somit auch Diem an einem entscheidenden Punkte mit Schrempf und vor allem mit Grisebach übereinstimmt, so verbindet sich doch eben diese Übereinstimmung unmittelbar mit einer ebenso deutlich erkennbaren Verschiedenheit. Bezeichnenderweise kommt sie zum Ausdruck in der Stellung zum Begriff des „existentiellen Denkens“. Während nämlich nach Grisebach und Schrempf bei der Zusammenordnung von Existentialität und Denken die Existentialität durch Einfügung des intellektualistischen Momentes zunichte gemacht wird und so das eigentliche Anliegen Kierkegaards gar nicht zur Durchführung kommen kann, sieht Diem gerade in dieser Verbindung die Existentialität in besonderer Weise gewahrt. Indem bei Kierkegaard „eine unlösliche Verbindung von Denken und Existieren“[69]) statthat, zerstört das Denken nicht die Wirklichkeit, sondern tritt vielmehr in deren Dienst. „Was er (Kierkegaard) treibt, ist nur Philosophie, allerdings christliche Philosophie“[70]). „Er denkt... unter der Voraussetzung der christlichen Offenbarung“, gerade das aber heißt für ihn „ehrlich philosophisch nach Wahrheit“ fragen[71]), und „...je ehrlicher und sachlicher er philosophisch denkt, desto sicherer wird ihn das natürliche Denken dorthin führen, wohin er von der Offenbarung

---

[64]) Ebenda.
[65]) A. a. O. S. XIV.
[66]) Vgl. H. Diem, Methode d. Kierkegaard-Forschung (Zw. d. Z., 6. Jahrgang, 1928, Heft 2, S. 140 ff.), s. S. 167 und „Philosophie u. Christentum bei S. K.“ 1929, S. 346.
[67]) Vgl. Zw. d. Z. a. a. O. S. 151 u. Philos. u. Christent. S. 317. Man beachte die Unebenheit, die zwischen den Sätzen S. 317 und S. 332 besteht! — S. auch u. S. 318 ff. zu Peterson!
[68]) Zw. d. Z. a. a. O. S. 165.
[69]) A. a. O. S. 144.
[70]) Philos. u. Christent. S. 347.
[71]) A. a. O. S. 342.

aus gesehen notwendig kommen muß“[72]). Aber „die Philosophie dient Kierkegaard ...nicht als Einleitung zu einer Theologie. Sie ist überhaupt keine Einleitung zu irgendeiner Lehre von Christentum, sondern höchstens eine Einleitung zum Christsein“[73]). Und so gibt denn Diem einen Aufriß der Gedankenwelt Kierkegaards in der Form, daß er den Leser den Weg zum Christentum mitdenken, miterleben läßt. Die Erkenntnis wird zum Handeln, die Erkenntnistheorie zur Ethik, der Zweifel zur Verzweiflung[74]); „die ethische Haltung“ führt zur religiösen[75]). Aber auch die „religiöse Haltung“ ist „nichts Endgültiges“[76]). „Sie beraubt den Menschen jeder Unmittelbarkeit und läßt ihn nur leben in Kraft der negativen Bewegung der Resignation, in Kraft des Verzichtes auf alle Unmittelbarkeit, ohne etwas Positives dafür zu geben“[77]); so zu leben aber „ist unmöglich“[78]). So weist „der philosophische Weg, nachdem seine Grenzen abgeschnitten waren, über sich selbst hinaus, ohne doch die Möglichkeit zu haben, sich irgendwie über die Grenzen der Immanenz zu erheben. Hier setzte nun die Offenbarung als Bruch mit der Immanenz ein“[79]). Indem aber so vorgegangen wird, wird damit nicht „geradlinig von unten nach oben“ „konstruiert“[80])? Es hat den „Anschein“, als ob es so wäre, aber in Wirklichkeit ist doch bereits das Ziel als Grundlage genommen, von der ausgegangen wird[81]): „...die Offenbarung“ muß „auch schon Voraussetzung für die ethische und religiöse Existenz sein..., wenn diese tatsächlich vollziehbar sein sollen. Was von vornherein gesehen als ein geradliniges Aufsteigen von unten nach oben erscheint, zeigt sich von hinten herein als ein Zirkel“[82]). Möglich,

[72]) A. a. O. S. 345.
[73]) A. a. O. S. 347.
[74]) A. a. O. S. 18 f. 90.
[75]) A. a. O. S. 140 ff.
[76]) A. a. O. S. 174.
[77]) Ebenda.
[78]) A. a. O. S. 339.
[79]) Ebenda.
[80]) A. a. O. S. 340.
[81]) Vgl. a. a. O. S. 341.
[82]) A. a. O. S. 340. 153. 255. 281 ff. 350; vgl. Zw. d. Z. a. a. O. S. 143: Auch die vorliegende Arbeit bewegt sich in diesem Zirkel, indem sie die Urtatsache des „vor Gott“ als Grundlage der Gedankenwelt K.s erkennt. Und wenn D. im Blick auf die Lösung des Pseudonymitätsproblems, die ihm nur „existentiell“ „auf dem Umweg über den Leser“ (vgl. a. a. O. S. 353) möglich zu sein scheint, sagt: „Wir brauchen nicht mehr bei jeder einzelnen pseudonymen Äußerung nach K.s Meinung dazu zu fragen, sondern stellen sie ein in den sachlichen Zusammenhang als Stufe im Wege K.s“ (a. a. O. S. 356), so vgl. bereits ebenso H. E. Weber N. K. Z. 1917, S. 80 Anm.: „Das Recht, die Gedanken als seine zu verarbeiten, muß vor allem aus dem inneren Zusammenhang erhellen“! Es stimmt demnach keineswegs, wenn D. einen Beweis „für die Fragwürdigkeit der historischen K.-Forschung“ darin zu finden meint, „daß sie nicht imstande ist, K.s Werk unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu sehen“ (a. a. O. S. 351).

notwendig aber ist eine solche Voraussetzung, weil allem Denken das Sein der „anima naturaliter christiana“ [83]) zugrunde liegt.

Fraglos ist Diem dadurch, daß er im Sein das Denken gründen läßt, dem Begriff der Existenz mehr gerecht geworden, als Schrempf und Grisebach, aber auch bei Diem kommt jener Gedanke nicht zu seiner vollen Geltung. Es ist die Eigenart der Diemschen Kierkegaard-Interpretation, daß die Person Kierkegaards zum Verständnis seines Werkes nicht in Betracht gezogen wird: „Wir dürfen ... Kierkegaards Werk nicht aus seiner Person erklären, sondern müssen umgekehrt seine Person von seinem Werk aus sehen“ [84]). Dieses Werk aber ist wesentlich eine Methode, „eine dialektische Methode der christlichen Mitteilung, die es dem Empfänger nahelegen will, als Christ zu existieren“ [85]). Dieser „indirekten Mitteilung“ muß man sich öffnen, wenn man das Werk Kierkegaards „verstehen“ will. Diese Auffassung hat zweifellos ihre Wahrheit. Wird nicht auf diese Weise die Sicherung geschaffen gegen den Versuch, dem Werk Kierkegaards dadurch den Stachel zu nehmen, daß man sein Leben durchforscht und etwa den „dunkeln Punkt“ aufzeigt? Und doch kommt gerade bei dieser Anschauung der Gedanke in Gefahr, der eben hier in besonderer Weise betont werden soll: der Gedanke der Existenz. Es ist nicht von ungefähr, daß die Kierkegaard-Forschung immer wieder von Kierkegaards Person und Leben zu seinem Werk aufgestiegen ist. Denn eben damit wird zum Ausdruck gebracht, daß sein Werk wirklich existentiellen Charakter trägt. Wenn man nicht in Kierkegaards Leben das Ringen und Kämpfen um die Wahrheit, die persönliche Aneignung der Wahrheit feststellen könnte, dann wäre der Existenzgedanke bei ihm lediglich eine „Idee“; das aber würde die Verflüchtigung des wirklichen Sinnes jenes „Gedankens“ bedeuten, eine Tatsache, die man freilich in der heutigen Theologie und Philosophie wohl nicht eben selten beobachten kann. Aus der Methode der indirekten Mitteilung läßt sich der Gedanke der Erziehung nicht ausschalten [86]). Und nur, wenn der Leser empfindet, wie im Werk das persönliche Ringen dessen sich spiegelt, der es schuf, wird er die Mitteilung auf sich wirken lassen. Das Denken ist unabtrennbar vom Denker [87]). Vor allem wird evangelisches

---

[83]) Philos. u. Christent. S. 343.

[84]) A. a. O. S. 359.

[85]) A. a. O. S. VII; vgl. Zw. d. Z. a. a. O. S. 144 f.

[86]) Vgl. o. S. 130.

[87]) S. o. S. 40. Man vergegenwärtige sich auch, daß K. in dem unveröffentlichten philosophischen Aufsatz „Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est“ (Pap. IV B 1), den D. ausgiebig benutzt (vgl. a. a. O. S. 11 ff.), am Anfang in längeren Ausführungen von seiner Jugend spricht (s. auch o. S. 14 ff.). K. selber hat also augenscheinlich den engen Zusammenhang zwischen seinem Denken und seinem Leben erkannt und

Verständnis des Existenzgedankens sich immer wieder auf diesen Zusammenhang besinnen.

An die Kritik des „Theologen" schloß sich die Kritik des Philosophen. Indem nun aber Diem den Gang, den die indirekte Mitteilung führt, in seiner Weise aufzuzeigen sucht[88]), also Kierkegaards Denkarbeit in den Dienst des Glaubens stellt, bildet er seinerseits den Übergang zu den Theologen, die Kierkegaards Arbeit in ihrer Theologie fruchtbar zu machen sich bemühen, vor allem zu Karl Heim, dessen theologische Arbeit ja wesentlich in „evangelischer Apologetik" besteht[89]).

Heims Grundeinstellung wird am deutlichsten in seinem Buche „Glaubensgewißheit"[90]). Die Untersuchung geht aus von der Tatsache des Gegensatzes von wissenschaftlichem und religiösem Erkennen. Auf der einen Seite steht das Wissen, in dessen Sphäre, streng genommen, als unbedingt gewiß nur das gelten kann, was ohne weiteres einleuchtet wie die mathematischen Sätze oder was nur unmittelbar gegeben ist, d. h. alles, was dem Satz des Widerspruches, dem Identitätsgesetz nicht entgegen ist. Auf der anderen Seite stehen die Glaubensaussagen, die über das unmittelbar Gegebene durchaus hinausgehen, die eben universale, kosmische Aussagen darstellen. Der Widerspruch stellt das Problem: Ist Glaubensgewißheit überhaupt denkmöglich? Das führt Heim zu der ihm eigentümlichen erkenntnistheoretischen Besinnung. Er zeigt, wie in den Erfahrungsformen, an die wir ja in allem, was wir tun und denken, gebunden sind, ein Widerspruch enthalten ist. Dieser Nachweis geschieht in der Form, daß Raum und Zeit als Linien, die aus kleinen Teilchen[91]) bestehen, vorgestellt werden und dann gesagt wird, daß bei dem Übergang von einem Teilchen zum andern zwei Denkoperationen zugleich angestellt werden müssen: „Entweder—Oder" und „Sowohl—als auch", Sonderung und Verbindung. Der Widerspruch führt über sich hinaus. Das wahre Wesen der Wirklichkeit muß von diesem Widerspruch frei sein. Diese Tatsache erfordert aber die Annahme einer anderen Ordnung

---

gewürdigt. Ein Werk, das lediglich Ideengehalt hat, kann man ablösen von der Person, die es schuf, bei einem Werk, das Existenz-Mitteilung ist, ist das unmöglich. Wenn das aber der Fall ist, dann muß entweder Kierkegaard der Mitteilende sein oder — Hermann Diem.

[88]) Es ist beachtenswert, daß D. selber bekennt, es sei ihm nicht gelungen, der indirekten Mitteilung wirklich einen sachentsprechenden Ausdruck zu geben (Philos. u. Christent. S. 349); er muß eben objektiv „darstellen": — „dozieren"?

[89]) Zu dem Folgenden vgl. auch meine Schrift „Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims" 1925, S. 77. Anm. 1. Bereits Stammer, S. K. (N. K. Z. 1913, S. 412 ff.) hat auf den ideengeschichtlichen Zusammenhang von Heim und K. hingewiesen, vgl. a. a. O. S. 423.

[90]) K. Heim, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion [3] 1923.

[91]) Diem beobachtet das gleiche auch bei K.; vgl. a. a. O. S. 202.

der Dinge, in der das exklusive Nebeneinander der Raum- und Zeitteile überwunden ist, in der es einen Durchblick durch das Ganze gibt, eine Ordnung, die das besitzt, was der Glaube hat. Die Glaubensgewißheit ist denkmöglich geworden. Und wodurch ist dieses Ziel erreicht? Eben dadurch, daß ein Widerspruch in den Erfahrungsformen nachgewiesen wurde. Das aber geschieht durch die Logik. Die Logik, die in das Problem hineinführt, zeigt zugleich die Lösung. Doch nun ist es nicht so, daß wir über diese zeitliche, oder, um eine neuere Terminologie Heims zu gebrauchen, die gegenständliche Ordnung gleichsam hinüberfliegen, daß wir aus den Anschauungsformen einfach heraustreten könnten; wir sind in die Erfahrungsformen festgebannt. Daraus folgt: tun wir eine Glaubensaussage, dann ist das nur so möglich, daß wir eben die widerspruchslose Ordnung der Dinge ausdrücken in der widerspruchsvollen, exklusiven Ordnung. Wir können uns — auf diese Erkenntnis läuft die ganze Deduktion Heims hinaus — den Glaubensinhalt nur vergegenwärtigen in der Form des Paradoxons.

Hat dieser Aufriß überhaupt etwas mit Kierkegaardschen Gedanken zu tun? Es ist offenbar: das Problem, das Heim beschäftigt, hat Kierkegaard, wenigstens in der erkenntnis-theoretischen Zuspitzung, nicht gehabt. Aber das Ganze ruht doch bei Heim auf derselben Grundlage wie bei Kierkegaard; es handelt sich bei beiden um dieselbe religiöse Grundeinstellung.

Überblicken wir den Gedankengang, den wir uns eben vergegenwärtigten, so sind es drei Momente, die ihn charakterisieren, und diese Momente kennzeichnen in gleicher Weise auch den Aufbau der Gedankenwelt Kierkegaards. Dem Ganzen liegt ein schroffer Dualismus zugrunde, der Qualitätsunterschied zwischen Immanenz und Transzendenz. In dem Rückblick auf seine Entwickelung sieht Heim gerade diese Tatsache als das für ihn besonders Charakteristische an: „Der unüberbrückbare Abstand zwischen Gott und der ganzen Daseins- und Erlebnisform dieser Welt ist zum Bewußtsein gekommen“[92]). Der Dualismus aber gründet wesentlich darauf, daß wir aus unseren Erfahrungsformen nicht „heraustreten“ können, daß wir an unser Ich gebunden, daß wir — Existenz sind. Der Gedanke der Existenz kommt bei Heim immer deutlicher und klarer heraus[93]), und zwar ist gerade hier der Einfluß Kierkegaards zu spüren. Das zeigt z. B. sein Vortrag über „Die religiöse Bedeutung des Schicksalsgedankens bei O. Spengler“[94]). Mit ausdrücklichem Hinweis auf die „Philo-

---

[92]) Vgl. Glaube und Leben 1926, S. 29.

[93]) Vgl. dazu meine Schrift über Heim.

[94]) Vgl. Glaube und Leben S. 348 ff.; Diem beobachtet den Schicksalsgedanken auch bei K. (Philos. u. Christent. S. 274).

sophischen Brocken“ und die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift“ führt Heim hier aus, daß „von der... spekulativen Grundeinstellung aus, die von der eigenen Existenz abstrahiert... das Christentum notwendig unsichtbar bleiben“ muß, „daß die charakteristische Eigenart des Christentums... in der subjektiven Einstellung liegt“. „Diese unendliche Subjektivität, diese leidenschaftliche Sorge um die Seele ist gleichsam das Sinnesorgan, durch das allein Christus und seine Gabe erkannt werden kann“[95]). Dualismus — Existenz: in dem „vor Gott“[96]) sind sie enthalten. Mit diesen beiden Momenten aber hängt das Dritte zusammen: der Paradoxiecharakter der Glaubensaussagen[97]). Die Paradoxie ist das Kennzeichen der Glaubensaussage, weil diese eine Aussage über transzendente Gegebenheiten darstellt[98]). In der Paradoxie kommt der Dualismus in seiner Verbindung mit dem Existentialismus zur Vollendung.

Dem allgemeinen Aufriß entsprechen die Ausführungen im einzelnen. Und gerade in dem einzelnen ist der Einfluß Kierkegaards unverkennbar. Wenn Heim die Person Jesu „beschreibt“, dann stützt er sich im wesentlichen auf das synoptische Zeugnis. Er betont Jesu Niedrigkeit in ihrer inneren Verbindung mit seiner Hoheit. Er hebt die „Spannung“ hervor, die „Dissonanz“[99]), er spricht von dem „absoluten Konkretum“, von dem — „Paradoxon“[100]): Christus Gott und Mensch zugleich. Das Paradox erscheint dem Glauben. Bezeichnend ist, wie Heim die Bezogenheit charakterisiert. „Wir erleben ihn als einen gegenwärtigen, mit uns gleichzeitigen. Die empirische Scheidewand zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist in ihm durchbrochen. Seine Person und sein Lebenswerk erhält ewige Gegenwart“[101]); „wir erleben im Umgang mit Christus eine paradoxe Ausschaltung des ganzen Verhältnisses zwischen Gegenwart und Vergangenheit — ..... eine Gegenwart seiner Person, die ein unmittelbares Verständnis dessen ermöglicht, was er war und wollte“[102]). Genau so könnte Kierkegaard auch gesprochen haben. Es ist der Gedanke von der Autopsie, der Gleichzeitigkeit des Glaubens, der hier zum Ausdruck kommt[103]). Und wie Kierkegaard, so stellt auch Heim bei dieser Konfrontierung des einzelnen mit Christus den Menschen vor das „Entweder—

---

[95]) A. a. O. S. 373 f.
[96]) Der Ausdruck „vor Gott“ bei Heim z. B. Glaubensgew. ³243.
[97]) Vgl. auch den Satz: „Die Form, die alle Aussagen über ewige Wirklichkeiten in der menschlichen Sprache haben, ist die Form des Paradoxons“ (Leitf. d. Dogmatik ²I, S. 34).
[98]) S. ebenda.
[99]) Leitfaden der Dogmatik ³II, S. 11 ff.
[100]) Vgl. meine Schrift über Heim S. 28.
[101]) Leitfaden I, S. 47.
[102]) A. a. O. S. 53 vgl. Glaubensgewißheit ²213.
[103]) Glaubensgewißheit a. a. O. S. 132. 211.

Oder“[104]), entweder glauben oder sich ärgern: „Glaube und Ärgernis sind die beiden einzigen Stellungen, die Christus gegenüber möglich sind“[105]). Glaube ist Entscheidung[106]). Er ist eine ethische Bestimmtheit der „Subjektivität“, der Innerlichkeit[107]); so tritt er dem uninteressierten Erkennen, der Objektivität der Wissenschaft gegenüber[108]). Aber auch die Wissenschaft verliert nicht ihre Bedeutung: „geschichtswissenschaftliche Reflexion ist eine Notwendigkeit[109]). So kommt es, daß „der Glaube... immer über dem Abgrund entgegengesetzter Möglichkeiten“ „schwebt“[110]), er schwebt über 70000 Faden Wasser! Objektive Ungewißheit, die immer wieder zu überwinden ist! Der Glaubende ist „der Leidenschaftliche“[111]); er lebt in fortwährender „Spannung“[112]). Diese Spannung muß auch bei der Verkündigung des Evangeliums zur Geltung kommen. Man darf „keine historischen, naturwissenschaftlichen und ästhetischen Beweismittel anwenden, um“ die Menschen „zur Heimkehr zu überreden“[113]). Es gilt vielmehr ein Glaubenszeugnis zu geben, das als solches die Glaubensentscheidung verlangt[114]). Das Denken tritt in den Dienst dieses Zeugnisses und der Entscheidung; es hat wesentlich die Aufgabe, die gegenteilige Meinung zu „zersetzen“, sie durch immanente Kritik zu unterhöhlen und so eben bis zur Entscheidung zu führen. Heim wendet damit offenbar das gleiche „apologetische“ Verfahren an wie Kierkegaard[115]).

Die Übereinstimmung in der Glaubensanschauung setzt die Übereinstimmung in der Ethik. Wir verweisen auf Heims Stellung

---

[104]) Vgl. Glaubensgewißheit [3] 257 ff.

[105]) A. a. O. S. 263. Es ist bezeichnend, daß ein Theologe aus Heims Schule eine ntl. Studie über das Ärgernis geschrieben hat, vgl. Otto Schmitz, Vom Wesen des Ärgernisses, 1918. Hierin Erwähnung der „Einübung im Christentum“ (vgl. S. 36).

[106]) Glaubensgewißheit S. 261.

[107]) A. a. O. S. 260. 262.

[108]) A. a. O. S. 262.

[109]) A. a. O. [2] 209.

[110]) A. a. O. S. [3] 251 f.

[111]) A. a. O. S. 256 f. An diesem Punkte sieht z. B. auch E. Brunner die Übereinstimmung zwischen Heim und Kierkegaard (Erlebnis, Erkenntnis, Glaube 1921, S. 77).

[112]) A. a. O. S. [2] 209.

[113]) A. a. O. S. 206.

[114]) Vgl. auch [3] 257, wo deutlich auf Kierkegaard hingewiesen wird. S. auch meine Schrift über Heim S. 81 f.

[115]) Vgl. auch die Behandlung des Sündenbegriffs. K. lehnt jede objektive Erklärung der Tatsache der Sünde ab. Genau dasselbe kann man auch bei Heim nachweisen: „Jede Definition und jede Erklärung der Sünde würde die Sünde in irgendeinem Maße entschuldigen“ (Leitfaden d. Dogmatik [3] II, S. 43); ebenso ist es Kierkegaardscher Geist, wenn Heim im Kolleg erklärt, daß man von der Sünde nur in der ersten Person reden könne.

zu den Forderungen Jesu. Heim empfindet das hier vorliegende Problem in der gleichen Schärfe wie Kierkegaard; er sieht ebenso deutlich den Gewissenskonflikt, in den die Grundforderungen der Bibel einen Menschen führen können. Er spricht von „zwei Forderungen, die unser Gewissen gleich tief bewegen, aufeinanderprallen" und so eine „Hochspannung" in unserm Ich hervorbringen können[116]). Lösung des Konfliktes vermag nur „eine unmittelbare Gewissensleitung"[117]) zu geben. Die gesetzliche Auffassung der Gebote Jesu ist abzuweisen, es gibt im religiös-sittlichen Leben keine „mechanische, sondern nur eine organische Nachbildung"[118]); wir müssen handeln aus unmittelbarer Abhängigkeit von Gott: Inspiration, Intuition, Geistesblitz: Gewissensleitung[119])! Wir stehen vor denselben Gedanken, die wir bei Kierkegaard im Zusammenhang der teleologischen Suspension des Ethischen feststellten: vor allem Gewissensleitung im Gewissenskonflikt[120]).

Die Möglichkeit dieser Spannungen, dieser Konflikte bleibt, solange diese Daseinsform besteht[121]); sie ist mit der Lebensordnung dieser Weltzeit innerlich verknüpft[122]). Eben dadurch aber wird im Menschen immer wieder die Sehnsucht geweckt nach dem Tag, der alle Rätsel, alle Probleme löst[123]): der eschatologische Gedanke erscheint. Deutlich merken wir mindestens die Parallele zwischen Heim und Kierkegaard: Betonung der Existenz fordert Betonung der Eschatologie. Genau wie bei Kierkegaard ist somit auch bei Heim die Würdigung der Eschatologie[124]) die Folge eines wirklichen Ernstnehmens des Existenzgedankens. Der mit der Existenz gegebene absolute Abstand zwischen Gott und Mensch wirkt sich eben im Ganzen der Gedankenwelt aus. Diese grundlegende Betonung der Existenz, und damit des „unüberbrückbaren Abstandes zwischen Gott und der ganzen Daseins- und Erlebnisform dieser Welt", ist nun zugleich auch der Punkt, an dem Heim in besonderer Weise seine Übereinstimmung mit Karl Barth

---

116) Glaube und Leben — Gesammelte Aufsätze und Vorträge [1] 1926, S. 239.

117) Vgl. a. a. O. S. 241.

118) A. a. O. S. 244.

119) Ebenda.

120) S. o. S. 246 ff. 249.

121) Leitfaden d. Dogmatik [2] I, 1916, S. 55.

122) Glaube u. Leben S. 253.

123) Ebenda; vgl. auch S. 293 u. „Die Weltanschauung d. Bibel" [1] 1920, S. 87.

124) Es mag erwähnt werden, daß A. Albers, „Von Spengler zu Blumhardt. Eine Wegweisung" (Neues Werk 1920, Heft 16, S. 401 ff.) K. für eine „neue Dogmatik" verwendet wissen will. In dieser soll vor allem das eschatologische Moment voll zum Ausdruck kommen, denn einzig und allein auf solche Weise könne man die Aufstellungen Spenglers in seinem „Untergang des Abendlandes" abwehren und berichtigen.

bemerkt[125]), und demnach eben mit der Theologie, in der man heute vielfach den Einfluß Kierkegaards am deutlichsten und klarsten erkennen zu können meint.

Es ist ganz unverkennbar, daß Barth und sein Freundeskreis unter der besonderen Einwirkung Kierkegaards stehen. Barth selber hat das immer wieder zum Ausdruck gebracht. Noch zuletzt in seiner Dogmatik nennt er Kierkegaard unter den Männern, bei denen er sich „in entscheidenden Punkten theologisch zu Hause fühle“[126]). Bestimmter äußert er sich im „Römerbrief“: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem“[127]). Barth und seine Freunde werden nicht müde, immer wieder die „Distanz“[128]), die „qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch“[129]), die „unaufhebbar gesetzte Schranke“[130]), „die Diskontinuität von Gott und Welt“[131]), den „Urdualismus“[132]), den „absoluten Gegensatz“[133]) zu betonen. Dieser Gegensatz aber kommt, genau wie wir das schon bei Heim und eben auch bei Kierkegaard bemerkten, nur dann zur Darstellung, wenn der Gedanke der Existenz betont wird: es handelt sich um diesen Menschen. Der Mensch muß ein „Einzelner“ sein[134]). „Er (der Einzelne) ist das Korrelat der Wahrheit, nicht die Menschheit, auch nicht die Christenheit in Masse, in der sich immer einer auf den anderen verlassen könnte, sondern dieser Mensch, Ich“. „Du bist der Mann“[135]); „wir sind ja niemals nur Betrachter, sondern wir sind eine Existenz in der Zeit“[136]): „existentielles

---

[125]) Vgl. Glaube u. Leben S. 29.

[126]) Vgl. Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, S. VI.

[127]) Der Römerbrief. Zweiter Abdruck der neuen Bearbeitung 1923, S. XIV.

[128]) A. a. O. S. 7; vgl. Dogmatik S. 67; E. Brunner, Die Mystik und das Wort 1924, S. 377.

[129]) E. Brunner, a. a. O. S. 182.

[130]) A. a. O. S. 387.

[131]) A. a. O. 380.

[132]) A. a. O. S. 289, vgl. schon „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ 1921, S. 106.

[133]) Friedrich Gogarten, Die religiöse Entscheidung 1921, S. 23.

[134]) E. Brunner, Erlebnis S. 124, vgl. Römerbrief S. 91.

[135]) Barth, Dogmatik S. 399. 66. 323.

[136]) Gogarten, Die relig. Entsch. S. 9; Barth, Dogmatik S. 72.

Denken“[137]). Jede Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz wird abgeschnitten; eben darum der Gegensatz gegen alle spekulierende Metaphysik, gegen die „allgemeine Religiosität“, gegen die „Mystik“[138]), gegen die Erlebnistheologie, die Gott psychologisch faßt[139]); eben darum aber auch der Gegensatz wider den Ethizismus, der durch das Gewissen eine unmittelbare Verbindung herstellen will zwischen dem Ich des Menschen und dem Du Gottes[140]). „Unüberschreitbar ist zwischen hier und dort die Todeslinie gezogen“[141]).

Dem entspricht die Darstellung des Gottesgedankens. Gott ist der „ganz Andere“[142]). „Bei Gott und in Gott sein, müßte bestimmt bedeuten: bei einem unaufhebbar Andern sein. Gott in der metaphysischen Verlängerung unseres eigenen Lebensdranges, Gott als der Urgrund unseres eigenen élan vital ist auf keinen Fall Gott“[143]). „‚Gott offenbart sich als der Herr‘..., der Mensch als Empfänger der Offenbarung ist ganz und gar und in jeder Beziehung nicht der Herr...“[144]). „Gott ist Gott“[145]) und als solcher der „Unanschauliche“[146]), der „Unbekannte“[147]), der „verborgene Gott... Deus absconditus“[148]); er scheint gleichsam losgerissen von jeder „unmittelbaren“ Beziehung zur Welt: der Gegensatz bestimmt das Verhältnis. Gott ist der Heilige: der Gerichtsgedanke charakterisiert das Gottesbild. Und die Liebe Gottes? „Dieses Gericht ist Gnade. Diese Verurteilung ist Vergebung. Dieser Tod ist Leben. Diese Hölle ist Himmel. Dieser furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht“[149]). „Gottes Gericht und Gerechtigkeit verbürgen uns gerade in ihrer echten Transzendenz Gottes echteste Immanenz“[150]). „Auch in seiner Offenbarung, gerade in seiner Offenbarung, ist Gott ein verborgener Gott... Daß Gott ein schrecklicher Gott ist, daß es keinen Augenblick selbstverständlich ist, wenn er uns nicht den Rücken kehrt, das wissen nur seine liebsten Kinder.“ Gott ist „darum ein verborgener Gott..., weil

---

[137]) Brunner, D. Mystik S. 101, vgl. 329; Barth, Dogmatik S. 50. 55. 454. 462.
[138]) Gogarten, Die relig. Entsch. S. 54 ff.
[139]) Vgl. hier etwa „Erlebnis“ S. 59 ff. 32 ff.
[140]) Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Emanuel Hirsch und Friedrich Gogarten in „Zw. d. Zeiten“ 1923, Heft III, S. 52 ff.
[141]) Römerbrief S. 80.
[142]) Vgl. a. a. O. S. 19; s. auch Gogarten, D. relig. Entsch. S. 82.
[143]) Barth, Dogmatik S. 294.
[144]) S. a. a. O. S. 132.
[145]) A. a. O. S. 215.
[146]) Barth, Römerbrief S. 71.
[147]) A. a. O. S. 11.
[148]) Barth, Dogmatik S. 216.
[149]) Vgl. Zw. d. Zeiten 1923, Heft I, S. 17.
[150]) Barth, Römerbrief S. 91.

er der sich offenbarende Gott ist, der Gott..., der uns nie so fern ist, als wenn er uns ganz nahe ist, und nahe gerade, indem er uns fern ist..."[151]). „...von uns aus gesehen kann ein anderes als ein mittelbares, indirektes Verhalten zu Gott auch in der Offenbarung nicht in Betracht kommen"[152]). Es ist so: „alles, was sich in der Richtung von Gott zu uns bewegt...", „begreifen" „wir... nur in seiner Negation"[153]). Das Positive ist kenntlich am Negativen. Wir stehen vor der besonderen Auswirkung jenes Dualismus, vor der Dialektik Barths. „...dogmatisches Denken ist... thetisch-antithetisches und nur so die Synthese aussprechendes, man könnte auch sagen: es ist — dialektisches Denken"[154]).

Das Hauptdarstellungsmittel der dialektischen Theologie ist der Begriff der indirekten Kenntlichkeit. Unter diesem Gesichtspunkt wird nicht zuletzt auch die Person Jesu gefaßt. „In der Geschichte verborgen, durch die Geschichte verhüllt, geschieht die Urgeschichte, redet das als Mensch verständlich gewordene göttliche Du"[155]). „Göttliches Geschehen kann jedenfalls in irdischem Stoff und in der Gesetzlichkeit des irdischen Materials immer nur auf sehr indirekte Weise wahrgenommen und begriffen werden. Gott kann sich auf Erden nur als Mensch von unserm Fleisch und Blut offenbaren"[156]). Was wir erblicken, ist seine „Knechtsgestalt"[157]). Ja, Barth kann sogar sagen: „Er stellt sich als Sünder zu den Sündern"[158]). „Das Wort ward Fleisch..., ‚sündebeherrschtes Fleisch'"[159]). Gott war im „Inkognito". Barth zitiert das Kierkegaard-Wort: „... er war wahrer Gott und darum in dem Grade Gott, daß er in der Unkenntlichkeit war"[160]). „...Empfängnis und Geburt ist das Wunder der Offenbarung in der Verborgenheit. Die Auferstehung ist das Wunder der Offenbarung in der Verborgenheit"[161]). Es handelt sich in der Person Jesu um die „Gleichsetzung des qualitativ Ungleichartigen"[162]), um die „dialektische Einheit und Verschiedenheit von Gottsein und Menschsein"[163]). „Will man das Faktum der Offenbarung nach seinen Denkbedingungen explizieren, will man

---

151) Barth, Dogmatik S. 216 f.
152) A. a. O. S. 321.
153) Gogarten, D. relig. Entsch. S. 84.
154) Barth, Dogmatik S. 454.
155) A. a. O. S. 320.
156) Gogarten, D. relig. Entsch. S. 80; Brunner, D. Mittler S. 318.
157) Barth, Römerbrief S. 72, Dogmatik S. 263; Brunner, Der Mittler S. 317.
158) Barth, Römerbrief a. a. O.
159) A. a. O. S. 260.
160) A. a. O. S. 262; Dogmatik S. 293; Brunner, Der Mittler S. 96 f. (langes Zitat aus „Einübung im Christentum"), vgl. 387 Anm. 1.
161) Barth, Dogmatik S. 275; Brunner, D. Mittler S. 399.
162) Barth, Dogmatik S. 186.
163) A. a. O. S. 227. 257.

ihm denkend gerecht werden", dann kommt man „ganz von selbst in die Begriffswelt des Glaubensbekenntnisses von Chalcedon von 451"[164]: Christus ist das „Paradoxon"[165]; als solches aber ist er das „Skandalon"[166].

Allein der Glaube vermag das Göttliche im Menschlichen zu schauen. Der Glaube ist nämlich in sich selber dialektisch; er ist, „um Kierkegaards glückliche Formulierung zu gebrauchen, ‚doppelte Reflexion'"[167]. Er enthält als stetig wirkendes Ferment „das Ärgernis" in sich[168]. So ist er „Wahl"[169], „Entscheidung", „die absolute Tat"[170], „Wagnis", „der Sprung ins Leere"[171], „ins Ungewisse"[172]. Aber zugleich ist er „Gehorsam", Beugung „vor dem, was wir nie werden, nie haben, nie tun können, vor dem, der nie Welt, nie Mensch wird"[173]. Glaube ist immer ein „Trotzdem"[174]. Er ist paradox[175]. „Credo, quia absurdum"[176]. Er ist „das reine absolute, vertikale Wunder"[177], „der Wille zum Hohlraum"[178], er ist das „Vakuum"[179], der „Augenblick", „der gegenüber allem Vorher und Nachher was Eigenes, Anderes, Fremdes ist"[180]. Überall, wo Immanenz und Transzendenz aufeinander stoßen, ist der Augenblick: „Wir heben alle Gleichheit auf zwischen dem Augenblick der letzten Posaune und allem, was vorher und nachher ist und verkündigen damit die Gleichzeitigkeit aller Zeiten": Glaube ist „Gleichzeitigkeit"[181]. Die Paradoxie wird so scharf betont, daß Barth sagen kann: „Wir wissen vom Glauben nur das, daß er immer auch Un-

---

[164]) A. a. O. S. 229.
[165]) Römerbrief S. 261; Dogmatik S. 256; Brunner, Der Mittler S. 295; Brunner, Religionsphilosophie evang. Theologie 1927, S. 11.
[166]) Barth, Römerbrief S. 259.
[167]) Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube S. 116; Barth, Dogmatik S. 81.
[168]) Z. B. Barth, Römerbrief S. 14; Dogmatik S. 320; Brunner, Der Mittler S. 305.
[169]) Barth, Römerbrief S. 14 f. 18.
[170]) Gogarten, D. relig. Entsch. S. 78; Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte, 1926, S. 139 ff. 146; Barth, Dogmatik S. 351: „...konkrete Entscheidung zwischen Glauben und Ärgernis."
[171]) Barth, Römerbrief S. 74. 126; Dogmatik S. 332. 417, vgl. S. 55; Brunner, Religionsphilosophie S. 12.
[172]) Barth, Römerbrief S. 73.
[173]) A. a. O. S. 62; Dogmatik S. 332; Brunner, Erlebnis S. 122; Gogarten, Ich glaube an d. dreieinigen Gott S. 142. 178.
[174]) Barth, Römerbrief S. 74; Brunner, Die Mystik S. 387.
[175]) Barth, Römerbrief S. 87. 91.
[176]) A. a. O. S. 86.
[177]) A. a. O. S. 35.
[178]) A. a. O. S. 17.
[179]) Gogarten, D. relig. Entsch. S. 61.
[180]) Barth, Römerbrief S. 88 f.
[181]) A. a. O. S. 91. 121; Brunner, Erlebnis S. 104 Anm.

glaube ist“[182]). Er ist fortwährende „Spannung“, „Beunruhigung“, „Unfriede“[183]): er ist objektive Ungewißheit: „Verdächtig müssen wir uns selbst in jedem Augenblick sein, wo wir es wagen, damit zu rechnen, daß wir glauben“[184]). „Glaube ist nie fertig, nie gegeben, nie gesichert...“[185]). Es ist bezeichnend, daß Barth „die Frage der ‚Heilsgewißheit‘.... ein wehleidiges Anliegen“ nennt[186]). Ungewißheit — bis der Glaube zum Schauen geworden ist. Der eschatologische Gedanke spielt bei Barth eine entscheidende Rolle: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“[187]). Dabei aber „keine Vorwegnahme des grundsätzlichen Zukünftigen, Jenseitigen, Ewigen als die des Glaubens! Kein heimliches oder offenes ‚es ist‘, durch die etwa die Spannung des Glaubens, das ‚Noch nicht‘, das Entbehren, der Hoffnungscharakter dieses ‚ist‘ verleugnet würde...“[188]). „Wir können, sofern wir uns selbst nicht verstehen, nichts anderes sein wollen, als Wartende, ...müssen Knechte sein, die auf ihren Herrn warten“[189]). So ist der Glaube „unendliche Leidenschaft“[190]). Gewißheit in der Ungewißheit! Es handelt sich um „die Glaubensgewißheit dessen, der an der rettenden Hand über dem unendlich tiefen Abgrund schwebt“[191]).

Wir sehen: Barth und sein Kreis ist in den Grundgedanken völlig von Kierkegaard abhängig[192]). Das „System“ Kierkegaards ist das „System“ Barths[193]). Aber die Übereinstimmung darf uns doch den Blick nicht verdunkeln für die ebenso offenbar vorhandene Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit wurzelt wiederum in der Grundposition beider.

Kierkegaard betont fraglos den qualitativen Unterschied; er hat einen scharfen Dualismus; aber mit dem Dualismus ist, wie wir sehen, innerlichst ein „Monismus“ verbunden, mit der Disharmonie die Harmonie. So kommt es, daß im Gottesbild Kierkegaards der Gedanke der Liebe bei aller Betonung der Heiligkeit

[182]) Barth, Römerbrief S. 124.
[183]) A. a. O. S. 62.
[184]) A. a. O. S. 126.
[185]) A. a. O. S. 73.
[186]) Zw. d. Zeiten 1924, Heft V, S. 35.
[187]) Barth, Römerbrief S. 298.
[188]) A. a. O. S. 130.
[189]) A. a. O. S. 299.
[190]) Ebenda S. 125; vgl. etwa auch Brunner, Erlebnis S. 123.
[191]) Brunner, Die Mystik S. 167.
[192]) Daß Barth und seine Freunde K. immer wieder als Gewährsmann aufrufen, braucht nicht durch Stellenangaben erhärtet zu werden.
[193]) Hingewiesen werden könnte noch auf Übereinstimmung in der Auffassung von der Sünde und der Anschauung von der Kirche: vgl. Brunner, Die Mystik S. 235, wo der Sündenbegriff mit Worten K.s „definiert“ wird; Barth, Römerbrief S. 329 lehnt die „triumphierende, ‚lebendige‘ Kirche“ ab!

klar zur Anschauung gebracht wird. Eben das aber vermißt man bei Barth. In dem Ineinander von Gericht und Gnade kommt die Gnade augenscheinlich zu kurz. Sodann würde Kierkegaard in der Herausarbeitung der Gegensätzlichkeit im Wesen Christi nie so weit gegangen sein, daß er mit Barth gesagt hätte, Christus stelle sich als Sünder zu den Sündern. Auch ist Kierkegaard trotz aller Betonung der Ungewißheit der Heilsgewißheit froh geworden. Und schließlich der Gedanke der Eschatologie! Kierkegaard hebt im Blick auf das Ende keineswegs nur das Nichthaben hervor: er kann im Gedanken an die endliche Vollendung frohen Herzens jenen Vers des Dichters Brorson singen[194]; er kennt durchaus eine Vorwegnahme, eine Prolepse der Freude, die dermaleinst in der Vollendung unserer wartet. Barth überspannt den Dualismus. Er übersieht, daß die Zweiheit nicht möglich ist ohne die Einheit, daß das Paradox als Paradox nur erkannt werden kann, wenn es in einer Einheitsschau zusammengefaßt wird. Es ist nicht von ungefähr, daß Tillich von „abstrakten Paradoxen" bei Barth sprechen konnte. Es fehlt jener Theologie vielleicht etwas von der Ursprünglichkeit des Lebens; ob der Existenzgedanke dort wirklich „Lebensgedanke" ist? Und so kommt es denn, daß Zusammengehöriges auseinandergerissen wird: vor allem wird auf diese Weise die Geschichte entwertet. Der „Augenblick" ist seinem Wesen nach Aufeinanderstoßen zweier heterogener Gegebenheiten; er ist wohl, von uns aus gesehen, das „Loch", „das Vakuum". Allein, bei Kierkegaard ist er doch mehr: „...die Fülle der Zeit..."! Gott wirklich in der Zeit, Gott in Jesus, Gott in der Geschichte. So nur kann auch der Theozentrismus zu seiner vollen Auswirkung kommen. Ob man wirklich ganz mit Unrecht von Marcionitismus bei Barth gesprochen hat? Bei Kierkegaard jedenfalls macht der Dualismus eine Würdigung des Schöpfungsgedankens nicht unmöglich. Für die dialektische Theologie kann vielleicht jenes Wort Kierkegaards aus den „Stadien auf dem Lebenswege" Warnung sein: „Es ist nicht das Dialektische, das einen Menschen dämonisch macht, bei weitem nicht, aber das, daß er darinnen bleibt" (4, 403)[195]. Die Dialektik wird bei Kierkegaard ergänzt durch eine Zusammenschau, wie sie im Glauben unmittelbar enthalten ist. „Nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für mich"! Der Dualismus ist durch den ihm korrespondierenden Monismus zu ergänzen: neben die Trennung von Gott und Mensch tritt die Verbindung. Barth hat nicht den ganzen, er hat einen vereinseitigten Kierkegaard.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Theologie Karl Heims, so ist deutlich, daß sowohl Heim wie Barth als leitende

---

[194]) S. o. S. 265.

[195]) Vgl. o. S. 275.

Idee bei Kierkegaard den absoluten Abstand zwischen Gott und Mensch betrachten. Eben diesen Gedanken machen sie für ihre Theologie fruchtbar, und wesentlich unter diesem Gesichtspunkt haben sie sich auch im einzelnen die Gedanken Kierkegaards angeeignet. Insofern kann man geradezu sagen, daß die Übereinstimmung zwischen beiden in dem besteht, was sie mit Kierkegaard gemeinsam haben. Man versteht nur zu gut, daß Heim von einem „Einmünden" in die an den Namen Barths geknüpfte Bewegung sprechen konnte[196]). Dies „Einmünden" bedeutet eben Bewußtwerden und Verwertung von Gedanken, die Kierkegaard vertritt. Aber nun haben die theologischen Anschauungen Barths und Heims nicht nur Gemeinsames aufzuweisen. Sie weichen doch auch voneinander ab; Barth vermag Heim keinen Platz in seiner „Schule" einzuräumen[197]). Und zwar ist es bezeichnend, daß diese Verschiedenheit gerade an dem Punkt zum Vorschein kommt, an dem sich ihre Verschiedenheit in der Verwertung Kierkegaards zeigt. Es ist so: wie beide darin miteinander übereinstimmen, worin sie mit Kierkegaard übereinstimmen, entsprechend weichen sie darin von einander ab, worin sie in ihrer Stellung zu Kierkegaard von einander abweichen.

Das Ziel der Arbeit Heims ist Erreichung der Harmonie, wenn Heim auch klar und deutlich die Disharmonie betont. Wir erinnern uns, daß es die Logik ist, die die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit dartut. Die Logik steht im Dienste des Glaubens; sie weist auf den Glauben hin. Heim will letzten Endes eben eine „Weltanschauung", in der Glauben und Wissen sich friedlich die Hand reichen. Er will, wie er im Vorwort zur dritten Auflage seiner „Glaubensgewißheit" ausdrücklich sagt, eine „Philosophie des Glaubens", die das Ziel hat, „das theoretisch zu entfalten, was der schlichteste Mensch ohne alle Reflexion besitzt, der sich zum Dennoch des Glaubens durchgerungen hat". Die Einheit, die Harmonie ist das letzte, und das, weil sie das erste ist. Heim will den „Durchblick durch das Ganze", „unmittelbare Gewißheit über das Ganze der Erfahrungswelt". „Wenn Gott uns berührt, wenn sein Geist unserm Geist Zeugnis gibt, dann sind die Wände niedergelegt, die uns Menschen von einander scheiden, und die raumzeitlichen Schranken aufgehoben; es ist ein Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit möglich". „Soll Gewißheit möglich sein um das, was in Gott ist, so muß das exklusive Verhältnis der Subjekte durchbrochen werden." Der Christ hat diesen Durchblick: „‚Wir aber haben... den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist'". „Das Pneuma" „hat" „den unmittelbaren Einblick in das Innere Gottes..."[198]).

[196]) Heim, Glaube u. Leben S. 29.
[197]) Vgl. etwa Barth, Dogmatik S. 53 ff.
[198]) Glaubensgewißheit [3] 273 f.

„Geist", Unmittelbarkeit — das ist es, was Heim letzten Endes will, ja, was allen seinen Ausführungen bereits zugrunde liegt[199]). Heim hat Glaubensanschauung. Er betont trotz allem die unmittelbare Verbindung, die der Mensch im Glauben, qua Glaubender besitzt. Diese Tatsache zeigen nicht zuletzt seine praktisch-religiösen Schriften. Besonders deutlich tritt sie zutage bei seiner Behandlung der Gewissenskonflikte, wie sie unter dem Eindruck der sittlichen Forderungen Jesu entstehen können. Hier gibt es, wie wir sahen, nur eine Lösung: „unmittelbare Geistesleitung", Intuition! Das mystische Element, das wir bei Kierkegaard fanden, — bei Heim zeigt es sich ebenfalls[200]). Man kann demnach den Satz wagen: um Barth aus seinem einseitigen Verständnis Kierkegaards zu befreien, müßte man seine Anschauung durch Elemente der Heimschen Theologie ergänzen, korrigieren, denn dann — würde man ihn durch Kierkegaard selber korrigieren.

Allein, es besteht gar nicht die Notwendigkeit, zu diesem Zweck auf die Theologie eines anderen zurückzugreifen, vielmehr ist in der Theologie Barths selber ein Ansatz zu ihrer Korrigierung von Kierkegaardschen Intentionen her enthalten. Es ist hinzuweisen auf die Würdigung der Gleichzeitigkeit bei Barth. Das Wesen der Gleichzeitigkeit besteht ja wesentlich darin, daß sie ein unmittelbares Verhältnis darstellt, und damit eben ein gewisses mystisches Element in sich begreift. Und von hier aus kann es dann auch nicht bedeutungslos sein, wenn hin und wieder in den Ausführungen Barths die Urtatsache des „vor Gott"[201]) zum Vorschein kommt: Unmittelbarkeit bei aller Mittelbarkeit, Einheit trotz der Zweiheit.

Die Beobachtung, die man so an der Theologie Barths selber machen kann, findet Bestätigung und Erweiterung im Blick auf die Theologie seiner Freunde.

Zunächst ist hier Friedrich Gogarten zu nennen. Wie Karl Barth wendet sich auch Gogarten in der Gefolgschaft Kierkegaards gegen den Idealismus, gegen jede Art von idealistischer Theologie. Der Glaube will nicht Idee, sondern Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit findet er in der Geschichte: „...das zeitliche Geschehen als die einzige existente Wirklichkeit der eigentliche

---

[199]) Vgl. den Satz von P. Althaus Zeitschr. f. system. Theol., 2. Jahrgang 1924, S. 289: „Der Ort des Mystischen im Christentum ist die Lehre vom Heiligen Geist".

[200]) K. Heim, Die neue Welt Gottes. Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens (Heft 65 der Stimmen aus d. deutschen christl. Studentenbewegung), ohne Jahreszahl, S. 12 nimmt Bezug auf den „‚Zentralblick', von dem Jakob Böhme sprach".

[201]) Vgl. z. B. Römerbrief S. 14. 83. 86. 91. 116. 120, 439; Dogmatik S. 56. 67. 73. 132. 308. 321. 454. 462; dazu vgl. Gogarten, Die relig. Entsch. S. 21. 29; Gogarten, Von Glauben und Offenbarung S. 59. 60 und Brunner, Erlebnis S. 99 sowie Brunner, Die Mystik S. 235.

und einzige Gegenstand des christlichen Glaubens“[202]). Und der Glaubende ist einer, „der ...in seiner ganz bestimmten Situation steht als dieser ganz bestimmte Mensch in diesen ganz bestimmten Verhältnissen“[203]); es gilt „gerade aus der Zeit, aus dem Sichtbaren, aus dem tatsächlichen Leben des Menschen heraus Gott zu denken“[204]). Zeitlosigkeit ist gleichbedeutend mit Ungeschichtlichkeit[205]). Eben deshalb aber darf man auch nicht den Sinn der Geschichte im „Übergeschichtlichen“ suchen. „Wer das Problem stellt, das ‚Übergeschichtliche‘ in der Geschichte zu finden, geht von der Voraussetzung aus, daß das Geschichtliche als das Vergängliche, Zufällige schlechthin, eben als solches, als bloß Geschichtliches nicht im eigentlich entscheidenden Sinne ‚wirklich‘ ist, sondern daß es einen Anspruch auf Wirklichkeit nur soweit stellen könne, als es die Grenzen, die ihm als etwas nur Geschichtlichem gesteckt sind, überschritten habe, als es aus einem nur Geschichtlichen etwas ‚Übergeschichtliches‘ geworden sei“[206]). Bei einer solchen Betrachtung handelt es sich um nichts anderes, denn um „überzeitliche Wesensspekulation“[207]); Wirklichkeit ist hier nur insofern, als sie teil hat an einer „allgemeingültigen Wahrheit“[208]), an einer Idee. Wirklichkeitsfremder Idealismus! Wer Wirklichkeit, wer Geschichte „erfassen“ will, der muß das Ich in seiner Konkretheit bejahen und zugleich diesem Ich ein ebenso konkretes Du gegenüberstellen: „Es ist nur dann möglich, die Wirklichkeit des Menschen und damit die Geschichte zu erfassen, wenn man anerkennt, daß der Mensch niemals aus Einem Prinzip, dem Ich, der ichhaften Vernunft, heraus zu verstehen ist, sondern daß seine Wirklichkeit die widerspruchsvolle, die gegensätzliche von Du und Ich ist“[209]). Ist aber Geschichte, „Wirklichkeit nur in der Begegnung von Du und Ich“[210]), dann ist das Konstitutiv der Geschichte die „verantwortliche Bindung an eine ganz bestimmte Situation“[211]). „Nicht, was Ich aus der Vergangenheit zum Leben rufe, ist Geschichte oder vermag Geschichte zu werden, sondern Geschichte ist nur, was mich als Vergangenes gegenwärtig zur Entscheidung ruft, was als konkrete Wirklichkeit seinen Anspruch an mich stellt, was mir als Du gegenwärtig begegnet und mich anspricht und mich durch diesen Anspruch unlösbar an sich bindet“[212]). Geschichte ist das, was „den

---

[202]) Vgl. Gogarten, Ich glaube an d. dreieinigen Gott S. 19.
[203]) A. a. O. S. 47.
[204]) A. a. O. S. 38.
[205]) A. a. O. S. 132.
[206]) A. a. O. S. 31.
[207]) A. a. O. S. 21.
[208]) A. a. O. S. 37.
[209]) A. a. O. S. 36.
[210]) A. a. O. S. 92.
[211]) A. a. O. S. 128.
[212]) A. a. O. S. 83.

Anspruch eines vergangenen und nun in seinen Zeugnissen doch gegenwärtigen Dus" macht[213]), was — „als Vergangenes gegenwärtig" — „heute noch zur Entscheidung" „ruft"[214]). Geschichte und „Verantwortung"[215]) gehören zusammen. Vergegenwärtigt man sich diese Ausführungen, so ist unmittelbar deutlich: sie sind entscheidend durch den Kierkegaardschen Existenzgedanken bestimmt.

Eben von der Betonung des Existenzgedankens aus gelingt es nun Gogarten, die bei Barth vorhandene Einseitigkeit zu vermeiden: er wird in gewissem Sinne Korrektiv zum Korrektivtheologen. „...in ihrer eigenen Wirklichkeit anerkannt werden alle Dinge... erst, wenn sie als Geschöpfe des Schöpfers anerkannt werden"[216]). Existenz ist „vor Gott". Gott aber ist der Schöpfer. Gogarten macht eben Ernst mit dem Schöpfungsgedanken. Indem das aber geschieht, erscheint zugleich die Notwendigkeit einer gewissen Zusammenschau von an sich Gegensätzlichem. „Glaube... ist das Wahrnehmen von Gottes unsichtbarem Wesen, seiner ewigen Kraft und Gottheit, an seinen sichtbaren Werken"[217]). Und ebenso: „Es gilt das In-eins-sehen-Können", „das Zusammensehen von Schöpfung und Erlösung..."[218]). Dieses „In-eins-sehen-Können" aber setzt als Schau eine gewisse Unmittelbarkeit[219]) voraus: „...Glaube an die Schöpfung" „ist" „...die mittlerlose Konfrontation mit dem Gegenüber, der Situation, dem Du..."[220]).

Was vom Verhältnis der Schöpfung zur Erlösung gilt, das gilt in gleicher Weise von der Person Jesu als dem Gottmenschen; ja, hier tritt dieses die Unmittelbarkeit fordernde Ineinander des Unvereinbaren[221]) mit besonderer Deutlichkeit in die Erscheinung. „Gott wird Mensch, Ewigkeit wird Zeit"[222]). „Offenbarung ist nur möglich, wenn das Unmögliche geschieht, daß Gott in die Gestalt dieser Endlichkeit eingeht, daß Gott zur begrenzten Erscheinung in dieser begrenzten Welt wird, wenn Gott, horribile dictu, Mensch wird"[223]). „Gott wird Mensch, das heißt: er wird ein einzelner, vereinzelter — vielleicht ist der stärkste Ausdruck für das, was gemeint ist, dieser: er wird ein historischer Mensch"[224]); „...was bis dahin im Jenseits des Menschen verborgen war und nur als

---

213) A. a. O. S. 99.
214) A. a. O. S. 90, vgl. 140.
215) A. a. O. S. 87, vgl. 104. 151.
216) A. a. O. S. 55.
217) A. a. O. S. 48.
218) A. a. O. S. 200. 202. 204.
219) A. a. O. S. 147.
220) A. a. O. S. 97.
221) Vgl. auch die Bemerkung von W. Elert, D. Lehre des Luthertums im Abriß ²1926, S. 142.
222) Von Glauben und Offenbarung 36.
223) A. a. O. 18.
224) A. a. O. 37.

eine Verheißung von den Glaubenden bewahrt wurde: hier in dem historischen Menschen Jesus von Nazareth ereignete es sich offenbar im Diesseits, im Historischen, im Erscheinenden des Menschen. Aber auch nur hier ist es in der Geschichte erschienen; nur hier wurde es historisch. Nur hier ist in der Mittelbarkeit des Historisch-Menschlichen Unmittelbarkeit". Diese Unmittelbarkeit aber ist der „Augenblick": „...daß Ewigkeit Zeit wird, geschieht im Augenblick". Augenblick aber ist immer „Gegenwart"[225]). „...der Schöpfergott, der sich in dem Worte Jesu Christi offenbart, ist nicht ein ferner und zukünftiger Gott, sondern er ist der in dem Worte Jesu Christi oder in Jesus Christus selbst ...nahe und gegenwärtige Gott"[226]). Hier zeigt sich der „Augenblick" im vollen Kierkegaardschen Sinn: das Ineinander von Zeit und Ewigkeit, die „Fülle der Zeit", die ewige Gleichzeitigkeit besitzt, weil sie eben die Ewigkeit in der Zeit ist. Der Lutheraner Gogarten hat mehr Sinn als der Reformierte Barth für das den qualitativen Unterschied durchaus nicht verwischende, aber die Einheit schauende, weil sie voraussetzende „finitum capax infiniti"[227]).

Diese Gedanken Gogartens finden ein Echo bei dem Systematiker der dialektischen Theologie, Emil Brunner, und das deshalb, weil eben auch Brunner unter dem Einfluß des echten Kierkegaard steht.

Als Systematiker ist Brunner auch Religionsphilosoph. Und gerade in seiner Religionsphilosophie[228]) prägt sich der Geist Kierkegaards in besonderer Weise aus: „Da ...seine (Kierkegaards) Gedanken erst anfangen, auf die Entwicklung der Theologie Einfluß zu gewinnen, soll diese große Erscheinung nicht im geschichtlichen, sondern im systematischen Zusammenhang zum Worte kommen"[229]). Brunner verstattet somit offenbar den Gedanken

---

[225]) Ebenda.

[226]) Ich glaube an d. dreieinigen Gott, S. 157 f.

[227]) In seiner Rezension der Barthschen Dogmatik (Theolog. Rundschau. Neue Folge, 1. Jahrg. 1929, Heft 1, S. 160 ff.) bezeichnet Gogarten als hauptsächlichsten Mangel des Buches das „Fehlen einer eigentlichen Anthropologie" (a. a. O. S. 66). Es gilt, den „Gott für uns" zu betonen: „In dem Augenblick, wo man von dem ‚Gott für uns' abstrahiert, hört der ‚Gott an sich' auf, Gott zu sein" (78); das Soli Deo gloria kommt in dem Sola fide Luthers zu einem deutlichen Ausdruck (77 f.). Das Reformiertentum Barths ist also nach Gogarten durch das Luthertum zu ergänzen. Vgl. auch Hans Asmussen (Zw. d. Zeiten 1927, Heft 1, S. 81): „Wenn die dialektische Theologie bekennt: Finitum non capax infiniti, dann ist sie Luther näher als das Neuluthertum. Aber auch die dialektische Theologie wird wissen müssen, gerade im Blick auf Luther, daß man mit großer Schärfe Distanzen sehen und wahren kann, und dabei doch bekennen: Finitum capax infiniti".

[228]) Emil Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie 1927 (im Handbuch der Philosophie. Herausgegeben von A. Baeumler und M. Schröter).

[229]) S. a. a. O. S. 23.

Kierkegaards Einfluß auf die Grundstruktur seines Entwurfes. Das wird nicht zuletzt deutlich bei der Besinnung auf das Wesen einer „protestantischen Religionsphilosophie“: „Eine ‚protestantische Religionsphilosophie‘ hat nicht die Aufgabe — noch weniger als eine eigentliche Dogmatik — ein ‚System‘ zu entwickeln. Sie hat nichts zu tun, als über den christlichen Sinn der auch außerhalb des Christentums gebräuchlichen Worte Offenbarung und Glaube so Auskunft zu geben, daß sie erstens von jedem anderen Sprachgebrauch deutlich unterschieden sind; und zweitens so, daß die Offenbarung, wie sie im Glauben erfaßt wird, als Antwort auf die Lebensfrage des Menschen[230]), wie sie sich in seinem geistigen Suchen und in seiner Religion ausspricht, deutlich wird“[231]). Dementsprechend geht Brunner in seinem Entwurf so vor, daß er die verschiedenen Einstellungen, die der religiösen Frage gegenüber möglich sind, mustert und dabei jedesmal das in ihnen enthaltene „Wahrheitsmoment“ aufweist, das Wahrheitsmoment des Rationalismus, des Subjektivismus, des Historismus und der Orthodoxie. Der Glaube sieht „das relative Recht“[232]) der Verkehrungen wahrer Religion. Freilich, „Glauben heißt, diesen Boden verlassen, vielmehr: auf einen anderen Boden gestellt sein“[233]). Aber das hebt doch keineswegs die Notwendigkeit jener Anerkenntnis auf. Wir stehen vor demselben Tatbestand, der Kierkegaard bei der Darstellung der „Stadien“ vorschwebte. Bei allem Unterschied, der zwischen Gott und Welt besteht, offenbart sich Gott doch in der Welt. In diesem Ineinander von Disharmonie und Harmonie besteht die Dialektik des Glaubens.

Es darf demnach eben auch die Harmonie nicht übersehen werden. Gerade auf sie aber wird Brunner in besonderer Weise dadurch hingewiesen, daß er in den Mittelpunkt seiner theologischen Anschauung das Wort stellt: „Der Glaube ist nichts anderes als dies: Gott reden lassen“[234]). „Von diesem unbegreiflich Wirklichen, von dieser wunderbaren, undenkbaren Gegenwart des persönlichen Gottes reden wir, wenn wir vom Glauben reden“[235]). „Offenbarung ist dies, daß Gott dich, mich jetzt anredet“[236]). Glaube als Wort-Glaube fordert eine gewisse „Unmittelbarkeit“[237]). Gegenwart Gottes — das „vor Gott“ ist das Innerste

---

[230]) Vgl. Kap. 5: „Die Stadien des Lebensweges als Entrollung der Lebensfrage“.

[231]) Brunner, Religionsphilosophie S. 93.

[232]) A. a. O. S. 98. An diesem Punkte kommt Brunner z. B. Althaus nahe, vgl. Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 286.

[233]) A. a. O. S. 99.

[234]) Brunner, Die Mystik und das Wort 1924, S. 389.

[235]) Brunner, Philosophie und Offenbarung 1925, S. 52.

[236]) A. a. O. S. 50.

[237]) S. Brunner, Reformation und Romantik. Vortrag, gehalten b. d. Tagung d. Luther-Ges. 1925, S. 21.

des Glaubens. Es ist bezeichnend, daß Brunner gerade in diesem Zusammenhang es für geboten hält, sich gegen die Mystik zu wenden. Denn in der Tat, es sind Klänge der Mystik, wenn er in dem Bestreben, alles unpersönliche Betrachten aus dem Gottesverhältnis auszuschalten, sagt: „Es ist kein Gegenüberverhältnis mehr da, Reden und Hören ist eins, ich bin nichts als Schauplatz von beiden, das nicht zweierlei, sondern eins ist: Gottes-in-mir-Reden“ [238]). Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß hier alle dialektische Sonderung aufhört, alle kategorialen Bestimmungen ausgeschlossen sind [239]). Immer wieder deutet Brunner es an, daß es auf die Einheit ankomme. „Wort verbindet, indem es zugleich fernhält: Laß dir an meiner Gnade genügen“. „Die Distanz von Gott wird nirgends so deutlich erkannt wie dort, wo die ursprüngliche Verbindung mit ihm, die Berufung, die Bestimmung, die Begründung unseres Personseins im göttlichen Personsein erkannt wird“ [240]). Die Zweiheit auf Grund der Einheit. Einheit ist darum auch das Ziel. „Es liegt im Glauben, daß er nicht das Letzte ist — wie wäre er da Glaube —, daß er darauf bloß hinweist und daran glaubt.....Er ist das einzige Band zwischen Zeit und Ewigkeit, das Unterpfand der Erfüllung, er ist, als das Einzige, was außerhalb der Geschichte steht, die Gewißheit vom Ende der Geschichte und der Vorbote der Ewigkeit“ [241]). Glaube aber ist diese Unmittelbarkeit trotz aller Mittelbarkeit, weil er ein „subjektives“, „existentielles“ „Verhältnis“ darstellt. Brunner betont mit Nachdruck, daß es wie auf „das inhaltliche Was“ ebenso auch auf „das Wie der Aneignung“ „ankomme“ [242]). „Die Subjektivität ist die Wahrheit“ [243]). „...der Glaube ist zugleich das Objektivste: verbum externum, geschichtliches Faktum, und das Subjektivste: Gottes Geist in uns. Das verbum alienum und das Wort als Gottes eigenes Reden im Herzen... Man kann geradezu sagen, daran sei die Geistigkeit des christlichen Glaubens erkennbar..., daß in ihm der Spannungsgegensatz von objektiv und subjektiv vollkommen sei...“ [244]). Und eben damit, daß so neben dem „Ansich“ des Glaubens das „Für mich“ entscheidende Bedeutung hat, hängt es zusammen, daß im Zusammenhang des Ganzen eine wirkliche

---

[238]) A. a. O. S. 51.

[239]) Zu der Tatsache, daß bei Brunner eine positivere Würdigung der Mystik sich zeigt, als es sonst in der dialektischen Theologie geschieht, vgl. auch: „Die Seele der Mystik ist Sehnsucht nach Gott, oft genug ergreifende, leidenschaftliche, opferfreudige Sehnsucht... Aber sie will oder kann sich nicht den Ernst unserer Lage eingestehen“ (Die Mystik und das Wort S. 387).

[240]) Die Mystik und das Wort S. 377.

[241]) Erlebnis, Erkenntnis u. Glaube S. 127.

[242]) A. a. O. S. 123.

[243]) Religionsphilosophie S. 56.

[244]) Der Mittler S. 251 Anm. 1; ebenso K., s. o. S. 222.

Würdigung der Ethik sich zeigt: die sich das Objekt aneignende Existenz ist ethische Existenz. Ja, es ist so: die religiöse Frage entsteht in der Sphäre des Sittlichen; erst hier kann man von Existenz reden. Und alle diese Gedanken entwickelt Brunner in engem Anschluß an Kierkegaard[245]). Das Christentum betont den Abstand zwischen Gott und Mensch, aber es betont doch auch ebenso dessen Überbrückung. „Es ist das Wesen der Christusoffenbarung, daß in ihr die Grenze, der Abstand zwischen Mensch und Gott zugleich in unerhörter Weise aufgedeckt wird in der Offenbarung des göttlichen Zorns über die menschliche Sünde, und zugleich aufgehoben wird in der Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes gegen den Sünder, der durch göttlichen Spruch, trotz seiner Sünde, als mit Gott geeint erklärt wird, in der sühnenden Mittlertat Gottes selbst“[246]).

Ganz deutlich kommt demnach innerhalb der dialektischen Theologie unter dem unmittelbaren Eindruck der Gedankenwelt Kierkegaards eine Tendenz zum Vorschein, die die Einseitigkeit überwindet, die einer nur die Zweiheit betonenden Dialektik eignet. Der Meister der Korrektivtheologie ist auch Korrektiv zur heutigen Korrektivtheologie. Das aber besagt: die dialektische Theologie[247]) ist auf dem Wege zum echten Kierkegaard.

---

[245]) Vgl. „Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard“ in „Zwischen den Zeiten“ 1924, Heft VI, S. 31 ff. — Man fühlt sich übrigens in dem Aufsatz unmittelbar an die „Stadien“ K.s erinnert, wenn Brunner vom Intellektualismus über die Ethik zur „Religion“ fortschreitet.

[246]) Religionsphilosophie S. 54.

[247]) Unter dem Einfluß der dialektischen Theologie, und damit unter der Einwirkung K.s, ist auch Bultmanns „Jesus“ geschrieben. In den Mittelpunkt seiner „existentiellen“ „Betrachtung“ stellt B. den Begriff der „Entscheidung“ (vgl. a. a. O. S. 31. 40. 45 f. 49 ff. 52. 80 f. 86 f. 109 ff. 119 f. 140. 158. 192. 200). Die Entscheidung geschieht „vor Gott“: „... Jesus sieht den Menschen vor Gott gestellt“ (88; vgl. 93 ff. 180. 182. 184. 192); „für Jesus“ „ist“ „der Sinn der menschlichen Existenz“ „der: in der Entscheidung zu stehen vor Gott, vor die Forderung des Willens Gottes gestellt zu sein, den es im konkreten Moment zu erfassen, dem es zu gehorchen gilt“ (95). So ist Entscheidung „verlassen“ des „Zuschauerstandpunktes“. „Der Mensch ist in seinem existentiellen Sein gesehen, gerade in dem Leben, das sich durch die entscheidungsträchtigen Augenblicke des Hier und Jetzt bewegt, das also mit einer allgemeinen Wesensbeschreibung des Menschen gar nicht erfaßt werden kann. Über dieses existentielle Sein des Ich verfügt der Mensch gar nicht in seinen Gedanken, da er nicht danebensteht und es betrachten kann, sondern es ist“ (190). Es handelt sich eben um den Menschen in der „Wirklichkeit des Lebens“ (138), „in seiner konkreten Lebenssituation, im Hier und Jetzt“ (100); es kommt „der ganze Mensch“ in Betracht, „denn in den Willen, in die Tat ist die Existenz des Menschen als einheitliche, ganze gelegt...“ (46, vgl. 47. 86. 92). Entsprechend bestimmt sich dann der Gottes- und der Glaubensbegriff. Gott ist für Jesus „die den Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit bestimmende Macht...“ (145); Glaube ist „die Erfassung des Wirkens Gottes in der eigenen Wirklichkeit des

Verwendet somit gerade diese Gruppe von Theologen in besonderer Weise Gedanken Kierkegaards zum Aufbau ihrer existentiell-dialektischen Theologie, so meint doch auch wieder gerade ein Theologe, der in einer gewissen Berührung mit diesem Kreise steht, mit dessen theologischer Anschauung Barths letztes Werk ganz unverkennbar zusammenklingt, die Benutzung jener Gedanken ablehnen zu sollen, und das deshalb, weil es das vornehmliche Anliegen einer Theologie, die wirklich diesen Namen verdient, sein müsse, eine „dogmatische" Einstellung einzunehmen. Dieser Theologe ist Erik Peterson[248]).

Peterson entwickelt seine Ansicht über das Wesen der Theologie ganz ausdrücklich im Gegensatz zur religiösen Anschauung Kierkegaards. Kierkegaard hat den Gedanken der Existenz völlig mißverstanden und somit gar nicht erfaßt, was Glaube ist. Er kennt nämlich nur „Geistesexistenz"; das, was dem Existenzgedanken recht eigentlich den Sinn gibt, übersieht er, Beugung unter das objektiv Gegebene. „Darin liegt... gerade das Irreführende in allen Reden Kierkegaards über das Existentielle und das existentielle Sein der Wahrheit, daß man hier nämlich vor lauter Geistesexistenz nicht zum Gehorsam gelangt"[249]). Kierkegaard kennt keinen wirklichen theologischen Gehorsam, wie er einer „konkreten Autorität" gegenüber geleistet werden muß. „Der Abraham Kierkegaards ist nicht gehorsam im Sinne eines konkreten

---

Menschen..." (ib). Damit aber ist gesagt, daß der Glaube seinem „Wesen" nach eine „Paradoxie" in sich enthält (162), die Paradoxie von Gottes Ferne und Gottes Nähe (123 ff.). „...es kann sich nur darum handeln, die Paradoxie zu begreifen, daß der ferne, zukünftige Gott zugleich, ja, gerade indem er der ferne, zukünftige ist, auch der Gott der Gegenwart ist" (147). Für Jesus ist „der Glaube... die Überzeugung, daß der ferne Gott wirklich der nahe ist, wenn der Mensch nur seine gewöhnliche Haltung verlassen will und wirklich bereit ist, den nahen Gott zu schauen. Man kann also im Sinne Jesu nur glauben, wenn man gehorsam ist..." (175). Im Verhältnis zur Person Jesu aber bedeutet das Überwindung des Ärgernisses: „Ob sein Wort Wahrheit ist, ob er von Gott gesandt ist, — das ist die Entscheidung, in die der Hörer gestellt ist, und es bleibt bei Jesu Wort: ‚Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir!'" (200). Ganz offenbar kommen in dem allen Gedanken K.s zum Vorschein. Aber ebenso ist doch auch die Verschiedenheit der Anschauung B.s von derjenigen K.s deutlich. Wenn B. „das Interesse an der ‚Persönlichkeit' Jesu ausgeschaltet" (12) und als „Gegenstand" der „Darstellung" „nur" „Jesu Lehre oder Jesu Gedanken" (14 f) betrachtet wissen will, dann ist dies das gerade Gegenteil von dem, was K. sagt, denn K. stellt eben nicht Christi Lehre in den Mittelpunkt, sondern vielmehr Christi Person. Das, was das Christentum wesentlich von den anderen „Religionen" unterscheidet, ist ja die Tatsache, daß Jesu Persönlichkeit entscheidende Bedeutung hat.

[248]) Vgl. „Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus" („Zwischen d. Zeiten", 3. Jahrg. 1925, Heft 3, S. 281 ff.); „Was ist Theologie?" 1925; „Die Kirche" 1929.

[249]) Was ist Theologie? S. 12.

Gehorsams, sondern im Modus des Gehorsams überhaupt. Oder auch so ausgedrückt: der Dialektiker Kierkegaards ist zwar nicht gehorsam, aber er ist dafür schwermütig"[250]). Bei Kierkegaard haben wir es mit Mythen zu tun und nicht mit Theologie[251]). Das hängt engstens zusammen mit dessen dialektischer Einstellung. Die dialektische Theologie entbehrt des wirklichen „Ernstes"; es handelt sich in ihr nur um „dialektischen Ernst", nicht um „reale" Gegebenheiten, um Dinge, unter die man sich zu beugen hat, sondern lediglich um „Möglichkeiten": Kierkegaard konnte „in gleichem Ernst" wie „Furcht und Zittern" das „Tagebuch des Verführers" schreiben[252]). „Man könnte sagen, daß Kierkegaard in der zeitgenössischen Theologie zweimal mißverstanden worden ist. Das eine Mal durch Barth, der die Dialektik Kierkegaards in die Theologie einzuführen versucht hat, und das andere Mal durch Geismar und Hirsch (wie früher schon Holl), die den dialektischen Ernst Kierkegaards als realen ethischen Ernst verstanden haben"[253]). Am deutlichsten zeigt sich aber die Verkennung der eigentlichen Bedeutung der Existenz durch Kierkegaard darin, daß er den Satz „die Subjektivität ist die Wahrheit" auf die menschliche Existenz anwendet, während der Satz „sinnvoll nur auf Christus anwendbar" ist; er „ist die Wahrheit"[254]). Ein solcher Gebrauch des Existenzgedankens bedeutet nichts anderes als eine Verherrlichung des Ich-, des Immanenzgedankens und damit eine Verkennung des innersten Wesens des Glaubens: „...in dem, daß er (Kierkegaard) existentiell die Wahrheit sein will, entzieht er sich dem Gehorsam gegen die Wahrheit..."[255]). Es ist überhaupt gänzlich verkehrt, Kierkegaard für die Theologie fruchtbar machen zu wollen, denn Kierkegaard war kein Theologe. Zum Beweise dafür macht Peterson darauf aufmerksam, daß Kierkegaard doch immer wieder betont, er sei „ohne Autorität"[256]); ebenso weist er auf die Tatsache hin, daß er pseudonym schreibe, wodurch ja eben „gerade das Gegenteil des Offenbarseins einer theologischen Existenz zum Ausdruck" komme[257]). Auch als „Ausnahme", als „das bißchen Zimt" „in einem dialektischen Sinne" komme Kierkegaard für die Theologie nicht in Betracht, „denn eine Ausnahme ist doch nur dann sinnvoll

---

[250]) S. a. a. O.

[251]) A. a. O. S. 9. Dazu vgl. Th. Haecker, Christentum und Kultur 1927, S. 74 f.

[252]) A. a. O. S. 7, vgl. 9. Ganz ähnlich auch Eb. Grisebach, Gegenwart. Eine kritische Ethik 1928, S. 154.

[253]) A. a. O. S. 26 in Anm. 5.

[254]) A. a. O. S. 16; ebenso Zw. d. Z. S. 293.

[255]) Was ist Theologie? S. 13.

[256]) A. a. O. S. 27 in Anm. 10; vgl. o. S. 296 H. Diem.

[257]) Zw. d. Z. a. a. O. S. 290.

[258]) A. a. O. S. 291.

und wirklich, wenn sie das, was nicht Ausnahme ist, unbedingt stehen läßt" — und Kierkegaard hat doch die Kirche angegriffen[258])!

„Theologie" „setzt" „dreierlei" „voraus", „nämlich: daß es Offenbarung, daß es Glaube und daß es Gehorsam gibt. Damit ist dann aber zugleich gesagt, daß es Theologie in Form der Dialektik gar nicht geben kann, daß der dialektische Hinweis auf Gott wohl zum Unverbindlichen einer mythischen Erzählung, aber nicht zur Theologie führt, in der Gehorsam gefordert wird"[259]). Wenn es sich aber in der Theologie um Gehorsam handelt, dann muß eine klare Forderung da sein; damit ist gegeben: der Offenbarung, mit der es die Theologie zu tun hat, muß „relative Erkennbarkeit" eignen. Im Blick auf die gegenwärtige Situation und eine unter Kierkegaardschem Einfluß stehende Theologie heißt das aber: die Offenbarung darf nicht paradox sein. „Wenn die Offenbarung dagegen paradox ist, dann gibt es auch keine Theologie"[260]).

Und so versucht denn Peterson eine Theologie aufzubauen, die als Gegenstand Gegebenheiten hat, die unzweideutig erkannt werden können und infolgedessen anerkannt werden müssen, dogmatische Gegebenheiten; eine Theologie, die in des Wortes eigenster Bedeutung „dogmatische Theologie" ist. „Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt"[261]). „Erst durch das Dogma wird die Theologie aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften gelöst, aus dieser Umgebung von Weltgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Lebensphilosophie und wie das alles heißt, befreit"[262]). Wo aber Dogma ist, da muß Kirche sein als die Instanz, die die „Lehrgewalt" inne hat[263]). Es handelt sich in der Theologie um ein „metaphysisch ontisches" „Zugeordnetsein"[264]) von Gegebenheiten, die zu ein- und derselben „Sphäre" gehören: Christus, Kirche, Dogma, Tradition[265]), Sakrament[266]), Liturgie[267]).

Unmittelbar kommt Peterson damit in die Nähe katholischen Christentums. Unbedingte Lehrgewalt der Kirche, starrer Autoritätsbegriff! „Der objektive und konkrete Ausdruck... dafür, daß Gott in der Menschwerdung den Menschen auf den Leib gerückt ist, ist das Dogma. Es ist so sehr der adäquate Ausdruck für diesen Sachverhalt, daß jede Wendung gegen das

---

259) Was ist Theologie? S. 9.
260) A. a. O. S. 11.
261) A. a. O. S. 24.
262) A. a. O. S. 23.
263) A. a. O. S. 22.
264) A. a. O. S. 8.
265) Die Kirche S. 17.
266) Was ist Theologie? S. 22.
267) Die Kirche S. 14; vgl. dazu S. 19 Anm. 20.

Dogma, wie sie etwa der Ketzer unternimmt, sinnvollerweise auch eine am Leibe des Ketzers vorgenommene Bestrafung im Gefolge hat“[268]). „Nicht die unsichtbare Kirche ist ein Gegenstand des Glaubens, sondern die sichtbare Kirche, sie, die gezwungen ist, wie die zwölf Apostel, auch heute noch — auf Grund heiligen Geistes — Entscheidungen zu fällen und Glauben gegenüber diesen Entscheidungen zu fordern“[269]). „Es ist richtig, daß der Kirche... eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet ist. Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in der solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, die sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu ‚dienen‘“[270]). Es entspricht dem Begriff der Kirche in keiner Weise, „wenn man der Meinung ist, daß es keine dogmatischen Entscheidungen der Kirche geben dürfe; daß vielmehr allein die heilige Schrift Artikel des Glaubens aufzustellen habe“[271]). Und die Kirche „baut sich... nicht auf dem Apostel Paulus auf“, sondern „auf ‚den Zwölfen‘“[272]). „Nach Matth. 16,18 ist Petrus also der Führer der Zwölfe, der Felsen, auf dem sich der Bau der ἐκκλησία erhebt, ...Paulus gehört nicht zu ‚den Zwölfen‘, darin liegt die Grenze — nicht seiner apostolischen Wirksamkeit —, wohl aber seiner apostolischen Legitimität“[273]). Petrus und nicht Paulus!

Mit alledem stellt Peterson vor dasselbe Problem, das uns auch Kierkegaard nahegebracht hat[274]). Es ist eine durchaus Kierkegaardsche Fragestellung, wenn man den Katholizismus als Frage an den Protestantismus betrachtet[275]). Die Ideenverbindung, die an diesem Punkte zwischen Kierkegaard und Peterson besteht, ist unverkennbar. Als Ergänzung früherer Ausführungen sei hier nur noch auf eine Tagebuchnotiz Kierkegaards hingewiesen: „Der Protestantismus ist ganz und gar unhaltbar. Er ist eine Revolution, verursacht dadurch, daß man ‚den Apostel‘ (Paulus) auf Kosten des Meisters (Christus) proklamierte. Als Korrektiv in gegebener Zeit und Situation kann er seine Bedeutung haben...“ (E.,P. 1854, 311). Das scheint mir in der Tat in Petersons Schrift über die Kirche deutlich zu werden, daß der Protestantismus nur insoweit Berechtigung hat, als er durch seinen Paulinismus das Korrektiv zum petrinischen, unmittelbar auf den „Meister“ zurückgehenden

---

[268]) Was ist Theologie? S. 20.
[269]) Die Kirche S. 12.
[270]) A. a. O. S. 15 f.
[271]) A. a. O. S. 14.
[272]) A. a. O. S. 11.
[273]) S. ebenda.
[274]) Vgl. o. S. 234 ff. 275.
[275]) Vgl. Barth, Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche, Zw. d. Z. 1928, S. 274 ff.

Evangelium darstellt. Wenn dem aber so ist, dann hat der Protestantismus auch nur solange und soweit Sinn und Bedeutung, als er den Zusammenhang mit der Kirche wahrt, zu der er Korrektiv ist, denn das Korrektiv hat an sich keine selbständige Bedeutung, es existiert lediglich in Abhängigkeit von dem, wozu es das Korrektiv bezeichnet. „An Harnacks Markion ist dieses besonders lehrreich, daß ein Protestantismus, der jeden Zusammenhang mit der katholischen Kirche ablehnt, notwendig zu einer Erneuerung der geradezu ‚urbildlichen' Lösung des Markion kommt" [276]).

---

[276]) Die Kirche, Anm. 13 (S. 18). Ähnliche Gedanken wie P. vertritt auch O. Piper, Theologie u. reine Lehre. Eine dogmat. Grundlegung von Wesen u. Aufgabe protestantischer Theologie 1926. — Es ist bezeichnend, daß in der Gegenwart die Gedankenwelt K.s auch auf die katholische Theologie und Philosophie zu wirken beginnt (s. schon o. S. 2). Es mögen in diesem Zusammenhang vor allem Th. Haecker, R. Guardini und P. Wust genannt sein. Haecker hat sich schon vor seiner Konversion mit K. eingehend beschäftigt. Er würdigte K. als echten protestantischen Menschen: „Es gab wahrscheinlich überhaupt keinen anderen Denker, der in solchem Maße wie K. den protestantischen Stolz besaß, eine freie, verantwortliche geistige Person zu sein, die auch Gott nicht ganz vernichten kann" (vgl. Th. Haecker, S. K. u. d. Philosophie d. Innerlichkeit, 1913, S. 36). „Ein Denker, der als Katholik die geistige Führung übernehmen wollte, hätte ungeheure Bedingungen zu erfüllen. Er... müßte... die Bewegung K.s vollziehen; nun, da können wir Halt machen, ein Denker solchen Kalibers existiert heute nicht" (a. a. O. S. 39 Anm.). H. verglich K. mit H. Bergson (13 ff.), Bl. Paskal (38 ff.), Fr. Nietzsche (51 ff.) und auch Dostojewski (z. B. 34). Nach seiner Konversion sieht H. in K. den Vertreter eines „dogmatischen Christentums" in katholischem Sinne (vgl. „Christentum und Kultur" 1927, S. 72). „Er (K.) ist mit seiner Subjektivitätsphilosophie notwendig ein Realist, nicht ein Idealist" (88). „Sein, Leben und Wesen der Person haben den jungen K. zum leidenschaftlichen Gegner Hegels und dessen Systems gemacht" (89). „Er will von der Person über die Dinge zur Person, nicht von den Dingen über die Person zu den Dingen" (87). „Zuerst und zuletzt, principium et finis, ist die Person..." (88). „Er ist dogmatischer Dialektiker oder dialektischer Dogmatiker. Die Grenze seiner Dialektik ist objektiv das Wort Gottes, geglaubt auf die Autorität Gottes..." (97). „...alle diese Dialektik ist innerhalb des Dogmas..." (96), als solche „konservierend, ...nicht auflösend" (97). Wäre Luther „in höherem Grade Dialektiker gewesen (s. o. S. 237 Anm. 63) in paulinischem Sinne, hätte er nicht bloß die Hälfte der Dialektik des Apostels übernommen, sondern die ganze, so wäre vielleicht das furchtbarste Unheil, das Europa betroffen hat, vermieden worden: die Glaubensspaltung" (96). Aber K. „kam... zuweilen bis hart an die Grenzscheide gnostischer Irrungen" (127). Wohl sah er „das ...große Prinzip des Christentums, das der Gemeinschaft", aber er sah es „nur... im Pneumatischen als Gemeinschaft der Heiligen" und nicht in „dessen Verwirklichung... in der psychisch-somatischen Sphäre des Menschen, durch sichtbare Kirche und Sakrament" (130). Wohl hat K. recht, wenn er den „Sprung" des Glaubens betont, aber es gilt, wie das bei Newman der Fall ist, die „Lücken" zu füllen" und die „Wahrscheinlichkeiten" zu „häufen" „bis zu dem Punkt, wo der Qualitätsübergang zur Gewißheit statthat" (153). Es ist eben so: „...die historischen Voraussetzungen und

seine persönlichen Anlagen und seine hereditäre Ferne von der ‚Mutter', der katholischen Kirche, bargen eine Gefahr, der er nicht immer gewachsen war, der er oft unterlegen ist" (123). [H. gehört zu dem Kreis von Schriftstellern, dessen Mittelpunkt die Zeitschrift „Der Brenner" (Innsbruck) darstellt. Zu diesem Kreis sind auch Männer wie C. Dallago und F. Ebner zu rechnen, bei denen ebenfalls der Einfluß Kierkegaardscher Gedanken nachzuweisen ist. Dallago (vgl. die Arbeiten „Über eine Schrift S. K. und die Philosophie der Innerlichkeit" 1914; „Der Christ K.s" (1914) 1922; „Der große Unwissende" 1924) sieht in K. einen Propheten des „fernöstlichen" „Reinen Menschen" (D. gr. Unw. S. 469. 488 ff.), „dem Gott noch eingeboren ist wie am ersten Tag der Vollendung der Schöpfung..." (a. a. O. S. 488), bei dem „der Gottesglaube... Ausbruch der Innerlichkeit" ist (Über e. Schrift... S. 44); „Je mehr einer Mensch wird, um so mehr hat er Vorstellung von Gott. ‚Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst', sagt übereinstimmend damit Kierkegaard. Der Reine Mensch ist demnach der am meisten Selbst, der völlig Selbst gewordene Mensch; er hat am meisten Vorstellung von Gott und so auch völlig Gott zum Maßstab" (D. Christ K.s S. 28). „Merkwürdigerweise greift nun K., der tief religiöse K.... auf die Orthodoxie und das Dogma zurück" (a. a. O. S. 20). Die Gedankenwelt K.s sich aneignen, bedeutet also: sie von dem Dogmatischen befreien (vgl. etwa auch „D. gr. Unw." S. 499). Am deutlichsten kommt der „Reine Mensch" in dem „Angriff auf die Christenheit" zum Ausdruck (s. „D. Christ K.s" S. 33 ff.). — Aus der Kierkegaardschen Urtatsache gewinnt Ebner die Deutung der dialektischen Methode, indem er ihren Sinn dahin bestimmt, daß es sich hier um den „Dialog" des „‚konkreten' Ichs", der „Personalität der menschlichen Existenz" „mit Gott" handelt („Das Wort u. d. geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente" 1921, S. 41. 45. 56). „Im Selbstgespräch verliert das Wort seinen Sinn und wird schließlich zum sinnlosen Irrereden. Im ‚Dialog mit Gott' kommt es zu seinem letzten und tiefsten Sinn. Der Mensch braucht das Wort, um vor sich selber über sich und sein Denken klar zu werden — denn es ist das Licht unseres Lebens. Und er wird sich über sich selbst nur klar, versteht die Not seines Existierens und sich selbst in dieser Not nur im ‚Dialog mit Gott'" (a. a. O. S. 45 f.). (Vgl. dazu das neueste Verständnis der Dialektik im Barth-Kreise!)] Auf die zünftige katholische Theologie hat K. in Guardini gewirkt. Vor allem ist sein Buch „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten" 1925 zu nennen. G. entwickelt in diesem Werk eine „Metaphysik des Gegensatzes auf personalistischer Grundlage" (so Peter Wust, Die Dialektik des Geistes 1928, S. 585), und der Personbegriff, den G. verwendet, ist zu einem wesentlichen Teil durch Gedanken K.s bestimmt, wie sie sich besonders in der „Krankheit zum Tode" finden (vgl. „Die Schildgenossen", 6. Jahr, Heft 2, S. 130 Anm.). „Hier erscheint Person als etwas Werdendes; als Aufgabe. Person, die ich potentiell von Wesen bin, werde ich aktuell in dem Maß, als ich wirklich mich selbst in Besitz nehme; im Maße ich realisiere, daß ich Einziger bin... Das aber wiederum geschieht in dem Maß, als ich realisiere, daß ich Gottes bin... Nur mit Bezug auf Gott bin ich Person" (ib.). „Personsein... besteht zugleich und wesenhaft ‚in einem Verhältnis zu einem Dritten', eben Gott" (s. „Hochland", 24. Jahrg., 7. Heft, 1926/27, S. 15 in dem Aufsatz „Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. K.s"). „Dieses ‚vor Gott' steht im Herzpunkt des K.schen Personbegriffs" (a. a. O. S. 16). Mit Recht wendet sich K. „gegen die hegelisch-romantische Aufhebung aller Wesensunterschiede in einer Mediationsdialektik", mit Recht fordert er ihr gegenüber die „qualitative Dialektik" („D. Gegensatz" S. 42 Anm.). „Das Leben... ist nicht Synthese" von „Verschiedenheiten; nicht ihre Vermischung; nicht ihre Identität. Sondern das Eine, das in dieser gebundenen Zweiheit be-

steht“ (a. a. O. S. 48 f.). „Die beiden Gegensatzseiten sind wesenhaft eigenständig, und zwischen ihnen eine wirkliche, qualitative Grenze. Aus der einen kann man nur durch einen spezifischen Akt, durch ein qualitatives Hinübergehen in die andere kommen“ (42). Aber die Dialektik K.s hat „tragizistische Haltung“ (48 Anm.); sie liegt darin, daß die Gegensätze bei K. „absolut“ sind; der „Schritt“ von der einen Gegebenheit zur anderen ist ein Schritt „in ein absolut Anderes“ (48). In Wirklichkeit aber handelt es sich gar nicht um ein solches „absolut Anderes“, sondern um ein „Gefordert-Anderes; ein Verwandt-Verschiedenes“ (48). Es ist der Fehler K.s, daß er sich in den „Augenblick“ und in den „Einzelnen“ verliert (53 Anm.): „Soll Besonderung lebendig bleiben, dann muß ein Mindestmaß wenigstens von Allgemeinheit, von Verbindung und Zusammenhang darin liegen“ (53 f.). K. hat die Zweiheit und nicht die Einheit! „Das ist der Gegensatz: Daß zwei Momente, deren jedes unableitbar, unüberführbar, unerreichbar in sich steht, doch unablöslich miteinander verbunden sind; ja gedacht nur werden können an und durch einander“ (42). „Das Leben besteht in geeinter Gegensätzlichkeit; in gegensätzlich aufgebauter Einheit“ (179). Gegensatz ist „Spannungseinheit“ (101). Das Letzte ist immer die Einheit. „Gefaßt könnte das Lebendig-Konkrete nur werden, wenn Begriff und Intuition zugleich auf es gewendet würden; und, von dieser Spannung getragen, in ihr verwirklicht, sich ein spezifisch konkreter Erkenntnisakt auf das Konkrete als solches richtete“ (208). [Man beachte auch G.s Darstellung von K.s „qualitativer Entscheidung“, des „Augenblicks“, des „isolierten Einzelnen und des existentiellen Denkens“ im „Hochland“ a. a. O. S. 26 ff.] — „Betrachtungen über das Wesen des menschlichen Selbst“ haben auch einen katholischen Philosophen wie P. Wust veranlaßt, Gedanken K.s aufzunehmen: vgl. P. Wust, Die Dialektik des Geistes 1928 (s. S. 615). Durch dieses Buch will W. „in unserer Zeit der fast allgemeinen pantheistischen Verirrungen wieder wenigstens einen Anlauf auf das alte Ideal der theistischen Metaphysik des Geistes... versuchen“ (a. a. O. S. VII). Einer der Wegleiter ist ihm dabei eben K. Als Widerpart gegen den „Rückfall in den alten pantheistischen Averroismus“ eines Hegel ist er in die gleiche Reihe zu stellen mit J. H. Fichte, Baader und dem älteren Schelling (31): „Der bei weitem tiefste Metaphysiker des Geistes im 19. Jh. ist vielleicht K., der mitten in der Hochflut des Materialismus der 40er Jahre die ganz einsam dastehenden Bücher über ‚Die Krankheit zum Tode‘ und den ‚Begriff der Angst‘ verfaßt hat.“ Die Bedeutung dieser Bücher besteht nicht zuletzt darin, daß in ihnen gezeigt wird, daß „die Glaubenshaltung für alle Akte des Geistes nicht bloß den Primat zu fordern hat, sondern daß sie ihn objektiv sogar immer auch dann noch besitzt, wenn das Subjekt ihn überwunden zu haben scheint“ (615). „In den Augen der Welt“ wird diese Glaubenshaltung immer als „Torheit“ erscheinen (733), wie ebenso auch „jene irdisch-überirdische, menschlich-göttliche Mittlergestalt, die... im Gewande der menschlichen Knechtsgestalt mitten unter dieser Menschheit erscheint“, Christus, „die sichtbare Achse der Weltgeschichte“, „sub specie purae rationis gesehen, ...für viele nur eine ‚Torheit‘ oder ein ‚Ärgernis‘“ bedeutet (734 f.). Vgl. auch noch Th. Steinbüchel, Religion (in „Akadem. Bonifatius-Korrespondenz“, Jahrg. 42, 1927, Nr. 1), S. 6 (s. auch ebenda Nr. 2, S. 102). — Zum ersten Male ist, soviel ich sehe, K. von katholischer Seite in Deutschland gewürdigt worden in einem Aufsatz „Streiflichter auf die neueste Geschichte des Protestantismus. Die religiöse Bewegung in den skandinavischen Ländern“ in „G. Philipps' u. G. Görres' Historisch-politische Blätter f. d. kathol. Deutschland, redigiert von Jos. Edm. Jörg“, 38. Bd., 1. Heft, 1856, S. 10 ff. (Auf diesen Aufsatz nimmt augenscheinlich J. A. Dorner i. e. Brief an Martensen vom 23. Nov. 1856 Bezug; vgl. „Briefwechsel zwischen H. L. Martensen u. J. A. Dorner

Wir sahen bei unserer Besprechung der Gedankenwelt Kierkegaards, daß die Frage des Katholizismus im Zusammenhang mit der Betonung der Objektivität des Glaubens auftauchte. Jede Theologie, die die Glaubenstatsachen nicht preisgeben will, wird sich vor diese Frage gestellt sehen. Vielleicht darf man sagen, daß insofern jede Dogmatik irgendwie katholische Bestandteile in sich enthalten wird. Der „Zusammenhang" mit der katholischen Theologie ist da. Aber die Erkenntnis der „fides, quae creditur" ist doch gar nicht möglich, ohne daß die „fides, qua creditur" in entscheidender Weise betont wird. Der Glaube als Glaubensakt ist das „Organ", mittels dessen der Zugang zu der Sphäre der Glaubenswahrheiten gewonnen wird. Keine Verflüchtigung der „fides, quae creditur", aber ebenso auch kein Übersehen der „fides, qua creditur"! Damit erhält die Problematik evangelischer Theologie eine Zuspitzung, wie sie katholische Theologie nicht kennt. Man kann vielleicht sagen, daß die evangelische Theologie zwei Gefahren zu vermeiden hat: auf der einen Seite den Katholizismus, der die „fides, quae creditur" betont, und auf der anderen Seite den Illusionismus, zu dem fraglos nur zu leicht eine einseitige Betonung der „fides, qua creditur" führen kann[277]). Diese Problematik läßt sich gerade im Zusammenhang der Gedankenwelt

---

1839—1881. Herausgegeben aus deren Nachlaß". Erster Band, 1888, S. 289). Bezeichnenderweise behandelt der Verfasser lediglich den Kirchensturm. Der Angriff war nur möglich, weil K. „festhielt am protestantischen Kirchenbegriff" (a. a. O. S. 19), demgemäß Kirche nur die „Ansammlung der einzelnen Glaubenden, d. i. Christseienden", bedeutet (S. 23): die Erkenntnis, daß „die einzelnen" das Ideal nicht erreichten, mußte mit Notwendigkeit zur Kritik an der „Kirche" führen. Die Anklage K.s, daß das Christentum nicht mehr da sei, weil es nicht existentiell gelebt wird, hat darin seinen Grund, daß im Protestantismus die „fides formata" durch das „sola fide" ersetzt ist (S. 21). Konsequenterweise hätte K. „Orden und Klöster" stiften müssen (S. 27). Konsequenterweise hätte er — konvertieren müssen! Die Anschauung K.s bedeutet die Auflösung der „protestantischen Prinzipien" (S. 18). „... es ist ein Heiliger an ihm verlorengegangen!" (S. 12; diese Stelle hat offenbar N. Teisen, Om S. K.s Betydning som christelig Tänker 1903, S. 21 im Auge). „Der Protestantismus weiß mit solchen Geistern nichts anzufangen; sie stoßen einander ab, und von der steten Abstoßung empfangen diese Geister selbst Zug und Gepräge, wodurch sie dann auch ihrerseits abstoßend wirken" (a. a. O.).

[277]) Vgl. Heim, der gerade zu Beginn seiner theologischen Entwickelung die protestantische Theologie des neunzehnten Jahrhunderts unter das Gericht Feuerbachs stellte. (Vgl. auch das unter dem Einfluß Heims geschriebene Buch von K. Leese „Die Prinzipienlehre d. neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs" 1912). Wenn Barth und seine Freunde heute Rationalismus und Pietismus in dieselbe Reihe einordnen, so sprechen sie damit einen Gedanken aus, den Heim — als Pietist! — in seiner Weise früher schon erkannte. Nur ist Heim dem Pietismus gegenüber gerecht insofern, als er doch trotz der in ihm enthaltenen subjektivistischen Gefahr seinen in der Betonung der „fides, qua creditur" zum Ausdruck kommenden Zusammenhang mit der Reformation nicht übersieht. Beachte auch das Urteil K.s 9,74.

Kierkegaards nachweisen. Dabei vermeidet Kierkegaard, wie wir sahen, jene beiden Gefahren dadurch, daß er den evangelischen Glaubensbegriff mit seiner in der Spannung enthaltenen Einheit in den Mittelpunkt stellt. Der evangelische Glaubensbegriff ist die „Lösung" jener Problematik. Mit Recht wird sich demnach evangelische Glaubenstheologie auf Kierkegaard als einen ihrer vornehmlichsten Vertreter berufen.

Von hier aus ist es nur zu verständlich, wenn Kierkegaard immer wieder seinen Reiz auf solche Theologen ausübt, die in entscheidender Weise von Luther bestimmt sind, von denen man aber nicht sagen wird, daß ihre Theologie unter der direkten Einwirkung Kierkegaards steht. Ein solcher Theologe ist Emanuel Hirsch[278]). Neben ihnen aber stehen die Theologen, die Kierkegaard als einem Vertreter evangelischer Glaubenstheologie unmittelbar bestimmenden Einfluß auf ihre Gedankenwelt verstatten. Zunächst ist hier Paul Althaus[279]) zu nennen.

Althaus ist der Meinung, daß von Kierkegaards „theologischer Einbürgerung in Deutschland... der stärkste Anstoß zu einer ‚Theologie des Glaubens' ausgegangen ist"[280]). Kierkegaard hat „das Problem der Glaubenserkenntnis in der Tiefe angegriffen", indem er „gegenüber dem geschlossenen System Hegels die Unabgeschlossenheit des ‚existentiellen Denkens'" „verfocht", „gegenüber dem sachlichen Wahrheitsbegriffe des Intellektualismus die Personhaftigkeit, Lebendigkeit und Aktualität der wesentlichen Wahrheit, gegenüber der Empfehlung des Christentums als Inbegriffs höchster Metaphysik das Paradoxon der Offenbarung Gottes, das allem Denken ein Ärgernis und nur in der unendlichen Leidenschaft des Glaubens zu fassen sei"[281]). Immer wieder betont Althaus die „Spannung" im Glauben: „...zum Wesen des Glaubens ...gehört" „das In-der-Spannung-gehalten-Sein"[282]). „Der Glaube ist nur als immer neuer Akt wirklich, als lebendiges Durchmessen

[278]) S. Literaturverzeichnis! — Vgl. „Jesus Christus, der Herr. Theolog. Vorlesungen" 1926 (bes. S. 49 ff.) u. die Auseinandersetzung mit Bultmann i. Zeitschr. f. syst. Theol., 4. Jahrg. (1927), S. 631 ff. Zu dieser Auseinandersetzung s. etwa A. Paulsen, Glaube u. Wirklichkeit (Festgabe f. A. Schlatter „Vom Dienst an Theologie u. Kirche"), S. 210 ff. u. H. Diem, Methode d. K.-Forschung (Zw. d. Zeiten, 6. Jahrg., 1928, Heft 2), S. 165 ff.

[279]) Vgl. bes. Paul Althaus, Zur Lehre von der Sünde (Zeitschr. f. systemat. Theol. 1923, S. 314 ff.), Theologie des Glaubens (ebenda 1924, S. 281 ff.); „Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie" [3] 1926; „Christologie des Glaubens" (in „Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebzigsten Geburtstage 29. 6. 1928 dargebracht von Freunden und Schülern. Herausgeg. v. R. Jelke 1928, S. 280 ff.); vgl. auch „Theologie u. Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit d. dialektischen Theologie" (Zeitschr. f. systemat. Theol. 1923/24, S. 741 ff.).

[280]) Zeitschr. f. system. Theol. 1924 S. 300.

[281]) Ebenda.

[282]) Christolog. d. Gl., S. 294.

und ‚Aufheben' einer Spannung"[283]). „Der Glaube ist Bewegung, weil er Kampf ist, und Kampf ist er, weil er in einer Spannung entsteht und steht"[284]). Er ist „Lebendigkeit", „Aktualität". „Diese Aktualität" aber „ist gleichbedeutend mit der völligen Subjektivität dieser Wahrheitserfassung..... Subjektivität heißt in diesem Zusammenhang nicht: individuelle Relativität, sondern persönlichste Bezogenheit der Wahrheit und daher persönlichste Bedingtheit ihrer Erfassung"[285]). Glaube ist „Entscheidung"[286]), „Sprung"[287]), „wagende Tat"[288]), er „hat... immer wieder den Charakter eines kämpfenden ‚Dennoch'"[289]). Er ist „kämpfender Glaube"[290]), er hat Spannungscharakter, weil er existentiellen, „aktuell-existentiellen Charakter"[291]) trägt. Das Wesen des Glaubens findet seine Auswirkung in der Theologie. Damit aber ist gesagt: „Die Theologie wird dem Glauben nur dann gerecht, wenn sie seine Spannung ausdrückt"[292]).

Und so zeigt sich denn das Moment der Spannung an allen Punkten der Althausschen Dogmatik. „...alles, was wir von Gott zu sagen haben", „nimmt" „notwendig an der lebendigen Bewegung und inneren Spannung des Glaubensaktes teil"[293]). Es ist der Fehler der Orthodoxie, den theologischen Gegenstand als Inbegriff „‚objektiver' Tatsachen und ‚ruhender' Wahrheiten" aufgefaßt zu haben[294]). Der Vorsehungsglaube stößt sich mit der Erkenntnis, daß in der Welt satanische Mächte wirksam sind; zwei Aussagen stehen unvermittelt nebeneinander: „...diese Welt ist Gotteswelt" und „Gotteswelt bleibt Satanswelt"[295]). „Wir dürfen im Vorsehungsglauben nur so ruhen, daß wir zugleich uns der Unruhe des Satanskampfes nicht weigern. Und umgekehrt: wir leben im Dualismus des Kampfes nur so, daß wir ihn jederzeit zugleich im Monismus des Vorsehungsglaubens aufheben... Der Dualismus wird gesetzt und aufgehoben"[296]). Es bleibt die Spannung im Gottesbegriff zwischen „justitia und misericordia"[297]). „Der Glaubenscharakter, d. h. der Spannungs- und Kampfescharakter des

---

283) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 282.
284) S. a. a. O. S. 301.
285) A. a. O. S. 303 f.
286) Christolog. d. Gl. S. 281.
287) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 306.
288) D. letzten Dinge S. 40.
289) A. a. O., vgl. Christolog. d. Gl. S. 295.
290) D. letzten Dinge a. a. O.
291) Christolog. d. Gl. S. 288.
292) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 282.
293) A. a. O. S. 305.
294) A. a. O. S. 306.
295) A. a. O. S. 309.
296) Ebenda.
297) A. a. O. S. 319.

Bekenntnisses zur Liebe Gottes muß durch die ganze Dogmatik hindurch zur Darstellung kommen“[298]).

Spannungscharakter zeigt darum auch die Christologie. Die Spannung kommt hier vor allem in dem Gedanken vom „Ärgernis“ zum Ausdruck. „...die neuere Christologie... hat ihre ‚Lösung‘ nur auf Kosten der Spannungshöhe des Bekenntnisses zu Jesu Gottheit, auf Kosten seiner ‚Torheit‘ und des ‚Ärgernisses‘“[299]). „...das, worauf die neuere Christologie stolz ist, den Ersatz etwa der Paradoxien und Negationen des Chalcedonense durch eine gedanklich befriedigende Auffassung der Gottmenschheit“, „können wir... nur für einen Rückschritt ansehen“[300]). Das altkirchliche Dogma in seiner Irrationalität entspricht somit einer unabweisbaren Forderung christlichen Glaubens. Aber trotzdem, es bedeutet doch nicht „Lösung“ der christologischen Frage, und das deshalb, weil hier der „‚aktuelle‘ Standort vor dem Menschen Jesus... verlassen wird“, indem man „‚dahinterkommen‘“ möchte, „wer Gott in Christus ist“[301]). Spekulation statt Glauben! „Die Christologie redet... nur dann im Glauben von Christus, formuliert ihre Erkenntnis... als Glaubensbekenntnis nur dann, wenn sie die Distanz, deren Aufgehobensein im Glauben sie bezeugt, als solche in jedem Satze sehen läßt“[302]). „Glaube an Christus ist Überwindung der Anfechtung zum Ärgernis“[303]). Immer wieder entsteht das Ärgernis an seiner „Knechtsgestalt“[304]), immer wieder ist daher die „Glaubensentscheidung“[305]) notwendig. „Der Glaube ergreift das, was zugleich Verhüllung ist, als Offenbarung Gottes und hebt somit immer wieder das ‚Ärgernis‘ in sich auf“[306]).

Ebenso wirkt sich der antinomische Charakter[307]) der Glaubenserkenntnis auch in der Stellung zur Schrift aus. „Die Menschlichkeit und die Göttlichkeit der Schrift — damit drücken wir nicht das theoretisch zu klärende Nebeneinander zweier Naturen oder Eigenschaften der Bibel aus, sondern die nur im testimonium spiritus sancti aktuell zu erlebende unerhörte Wandlung der jüdisch-urchristlichen Schriftensammlung, die sie doch als solche unverwandelt läßt; unsere eigene ebenso unerhörte Umwendung aus Subjekten zu Objekten der Kritik, aus Betrachtenden und Redenden in Er-

[298]) A. a. O. S. 320.
[299]) Christolog. d. Gl. S. 293.
[300]) A. a. O. S. 292.
[301]) A. a. O. S. 288.
[302]) A. a. O. S. 294.
[303]) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 312.
[304]) Die letzten Dinge S. 40.
[305]) Christolog. d. Gl. S. 288.
[306]) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 282. Wie Althaus hier so häufig den Ausdruck „aufheben“ gebraucht, so findet sich bei Gogarten der Begriff „umschlagen“ (vgl. Gogarten, Ich glaube an d. dreieinigen Gott S. 47).
[307]) Vgl. Zeitschr. f. system. Theol. 1923, S. 322 Anm. 1.

kannte und Angeredete“[308]). „Wollen wir im Glauben von der Schrift reden, so kommen wir auch hier über ein διπλοῦν κήρυγμα nicht hinaus“[309]).

Entsprechend ist es auch in der Sündenlehre. Die Paradoxie offenbart sich hier vor allem im Verhältnis des Gottesgedankens zum Sündengedanken: „...wir sind in jedem Augenblick, auch als die Sünder, sein Geschöpf, und wir sind in jedem Augenblicke als eigener Wille vor ihm verantwortlich“[310]). Es ist die „Grundparadoxie unseres Lebens“[311]), die hier sich zeigt.

Schließlich die Eschatologie! „In ihren Gedanken müssen die Furcht und der Glaube, der die Furcht immer wieder in sich aufhebt, ohne sie zu verneinen, zur Geltung kommen. Die Furcht spricht aus der Erwartung doppelten Ausgangs der Geschichte — mindestens ich kann verlorengehen, um meinetwillen ist die letzte Harmonie nicht möglich. Der Glaube erfaßt gegenüber dieser dunklen Möglichkeit Gottes Barmherzigkeit, für die anderen und für mich, und wagt den letzten Gedanken der Apokatastasis“[312]). Der Aktualismus, wie er sich gerade auch bei Kierkegaard mit dem Gegenüber von Zeit und Ewigkeit, mit der Urtatsache des „vor Gott“ verbindet, kommt deutlich zum Ausdruck[313]).

Und fragen wir zum Schluß nach der Heilsgewißheit, dann wird nach alledem hier in besonderer Weise der Geist Kierkegaards spürbar sein müssen. Der Glaube glaubt an Gottes ewige Barmherzigkeit, aber es ist eben der Glaube, der diese Gewißheit in sich trägt, „der Glaube, der ja in jedem Augenblicke... aus Furcht und Zittern in der Erfahrung von Gottes, Endgültigkeit in sich tragenden Gerichte aufsteigt“[314]). „Der Glaube wird sich daher hüten, jene Synthesis der Heilsgewißheit zur ‚ruhenden‘ Wahrheit zu dogmatisieren. Dann wäre die Heilsgewißheit ja nicht mehr Glaube. Es war keine glückliche Stunde, als das Luthertum Luthers de servo arbitrio verleugnete und der Heilsgewißheit ihren dunklen Hintergrund und damit ihre innere Bewegung nahm“[315]). Kämpfender Glaube — kämpfende Gewißheit! Spannung, Widerstreit! Aber das ist doch nur die eine Seite; über ihr darf die andere nicht

---

[308]) Christolog. d. Gl. S. 287; in diesem Zusammenhang verweist A. auf K.

[309]) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 316.

[310]) A. a. O. 1923, S. 322.

[311]) Ebenda.

[312]) A. a. O. 1924, S. 321; vgl. dazu o. S. 266.

[313]) Zur sachlichen Differenz s. o. S. 267 u. dazu „D. letzten Dinge“ [1] 1922, S. 84. 95 ff. Deutlicher bricht der biblische Realismus lutherischer Glaubenstheologie in der 3. Aufl. jenes Buches durch, s. [3] 1926, S. 176. 177 Anm. 180; vgl. dazu auch K. Heim, Die neue Welt Gottes[2], S. 43, s. auch S. 41 f.

[314]) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 320.

[315]) Ebenda.

vergessen werden: „Und doch weiß der Glaube, daß der Widerstreit aufgehoben werden muß, weil Gott Gott ist und Jesus der Sohn, um der erfahrenen Absolutheit der Offenbarung willen“[316]). Der Glaube „wartet“[317]) der „Wiederkunft Christi“[318]), jener Zeit, da Glauben Schauen ist und Disharmonien Harmonien werden. „Beides gilt: weil er Gott ist und als Gott frei erkannt sein will, stellt er uns in den Widerstreit; und: weil er Gott ist und als Gott herrlich sein will, hebt er den Widerstreit auf“[319]). Aber es ist nun doch nicht so, daß das Moment der Ruhe lediglich dadurch in den Glauben hineinkommt, daß er des Schauens harrt; die Christen sind nicht nur „Harrende“ sondern auch „Fertige“, nicht nur „Eilende“ sondern auch „Ausruhende“, nicht nur „Seufzende“ sondern auch „Siegesjubelnde“[320]); gewiß „Spannung“, aber doch auch ebenso „Gelöstheit“[321]).

Hier nun, wo es sich um den „gegenwärtigen Lebensbesitz“[322]), um die „Gegenwartsfreude in Christus“[323]) handelt, wird die Berechtigung des mystischen Elementes im Glauben deutlich. Althaus spricht von „Glaubensmystik“[324]). „...es“ „hat“ „Sinn..., von dem Mystischen in aller Gotteserfahrung zu sprechen“. Aber die im Christentum berechtigte Mystik ist als „Glaubensmystik“ eine Mystik eigener Art: „will man... von der Mystik biblischen und reformatorischen Christentums reden, so ist sie jedenfalls eine höchst paradoxe, indirekte. Sie steht unter dem sola fide. Es gibt keinen Verkehr mit Gott außer im Glauben an sein Wort, keine unio außer in dem persönlichen Verhältnis der Gemeinschaft. Darin liegt Abstand, Spannung, Inhaltlichkeit“, diese „christliche Mystik“ hat „paradoxen, dialektischen Charakter“[325]). Das ist die Mystik, die auch Kierkegaard vertreten hat.

Schon bei Althaus empfängt man den Eindruck, daß der Einfluß Kierkegaards eingeht in die Überlieferungen der deutsch-lutherischen Theologie. Der Eindruck findet Bestätigung bei Werner Elert. Die Einwirkung Kierkegaards zeigt sich bereits in einer seiner ersten Schriften, der Studie „Dogma, Ethos, Pathos“[326]).

Es gibt „dreierlei Christentum“: ein Christentum des Dogmas, das wesentlich Intellektualismus ist[327]), dessen „Idealität“ „in seiner

---

316) Die letzten Dinge S. 42.
317) A. a. O. S. 21. 57. 270.
318) A. a. O. S. 42.
319) A. a. O. S. 59.
320) A. a. O. S. 73.
321) A. a. O. S. 63.
322) A. a. O. S. 70.
323) A. a. O. S. 71.
324) Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 290.
325) A. a. O. S. 289.
326) W. Elert, Dogma, Ethos, Pathos. Dreierlei Christentum 1920.
327) S. a. a. O. S. 6.

Wahrheit" „beruht"[328]); ein Christentum, das vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des Ethos steht[329]), dessen „Idealität in seiner Normativität besteht"[330]); neben diese beiden stellt sich als dritter „Typus" der, bei dem „der Kern des Christseins in einem Erleben gesehen" wird, „das zwar Erkenntnisse zur Voraussetzung und sittliches Handeln zur Folge hat, das aber zunächst Sache des Gefühls ist"[331]); die „Idealität" dieser Anschauung liegt „in dem höchsten Grade an Intensität, der erreichbar ist"[332]). Eben diesen Typus vertritt nun Kierkegaard, wenn er sagt: „das Christentum ist Geist, Geist ist Innerlichkeit, Innerlichkeit ist Subjektivität, Subjektivität im wesentlichen Leidenschaft"[333]). In dieser Anschauung sieht Elert die „ursprüngliche Verwirklichung"[334]) des Christentums. Gegenüber diesem Typus sind „Dogma und Ethos... sekundäre, wenn auch notwendige Verwirklichungen des Christentums"[335]), denn „die Veränderungen am Dogma" sind „abhängig... von den Veränderungen des Pathos"[336]), und die „rein ethische Religion" ist „keine Verwirklichung des Christentums im eigentlichen Sinne"[337]). „...es kommt weder zum christlichen Dogma noch zum christlichen Ethos, wenn nicht das christliche Pathos vorausgegangen ist"[338]). „Im christlichen Pathos erhalten sie beide eine Daseinsbegründung, ohne die sie in der Luft hängen"[339]). Diese Daseinsbegründung aber findet ihre besondere Ausprägung dadurch, daß das Erleben, um das es sich hier handelt, das Erleben von Sünde und Gnade ist: „Pathos ist der Eindruck, den die Heilstatsachen des Evangeliums auf den Menschen machen. Er besteht im wesentlichen in einem doppelten Affekt, in der Reue und im Vertrauen"[340]). „Christliches Ethos gibt es nur da, wo im Erlebnis der Reue der Bruch mit der unethischen Lebensführung geschehen, wo aber auf der anderen Seite im Erlebnis der Gnade das einzige Motiv zur Sittlichkeit gewonnen ist, das christlich genannt werden kann"[341]). Und was „das Interesse an der metaphysischen Wahrheit des Evangeliums" betrifft, das „zur Anteilnahme an der dogmatischen Bewegung zwingt", so ist dieses „nur christlich, sofern es mit zwingender Notwendigkeit aus dem Heilsinteresse, aus dem

---

[328]) A. a. O. S. 10.
[329]) A. a. O. S. 6.
[330]) A. a. O. S. 13.
[331]) A. a. O. S. 8.
[332]) A. a. O. S. 16.
[333]) A. a. O. S. 8, vgl. S. 17. — Das Zitat steht 6,128.
[334]) A. a. O. S. 33.
[335]) A. a. O. S. 36.
[336]) A. a. O. S. 26.
[337]) A. a. O. S. 32 f.
[338]) A. a. O. S. 33.
[339]) A. a. O. S. 36.
[340]) A. a. O. S. 34, vgl. S. 35.
[341]) A. a. O. S. 36.

Erlebnis der Gnade hervorgeht“[342]). Das Wesen der Frömmigkeit Kierkegaards wäre hier richtig erkannt, wenn nicht die Interpretation des Kierkegaardschen Begriffs der Leidenschaft rein als „Gefühl“ die Gefahr einer Verkürzung, ja Verflüchtigung des Existenzgedankens zur Folge haben müßte.

Die gleiche Schwierigkeit in der Kierkegaard-Auslegung Elerts tritt auch in dessen großem Werk „Der Kampf um das Christentum“[343]) zutage, in dem sonst wichtige „Erkenntnisse“ Kierkegaards für die Theologie der Gegenwart fruchtbar gemacht sind. Elert gibt in diesem Buche eine Geschichte der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses des evangelischen Christentums zum allgemeinen Denken, und zwar stellt er das Ganze unter einen großen systematischen Gedanken. Es handelt sich um den Kampf zweier Auffassungen von Christentum. Die eine Auffassung ist die, die eine Synthese versucht zwischen Christentum und Welt, die andere die, deren ganzes Streben darauf gerichtet ist, die Distanz, die Diastase zwischen den beiden zur Anschauung zu bringen. Mögen beide Tendenzen ihre Berechtigung haben, heute ist die Forderung: reinliche Scheidung! Begründet wird das mit der Tatsache, daß unsere gegenwärtige Kultur eine untergehende sei. „Es gibt in diesem Augenblick für diejenigen, die von der Christenheit zu ihren Wortführern bestellt sind, nur ein einziges großes Gebot, das Christentum aus den Verschlingungen mit einer untergehenden Kultur zu lösen, damit es nicht mit in den Strudel gerissen wird“[344]). Antithese, Distanz, Diastase, qualitative Selbständigkeit des Christentums — das ist die Forderung der Gegenwart. Und eben diese Forderung findet er ausgesprochen und in der Ausführung verwirklicht eben bei Kierkegaard. Ausdrücklich nimmt er die nach dieser Richtung hinzielenden Gedanken Kierkegaards auf. „So brachte die Beschäftigung mit Kierkegaard der Theologie ein Element zurück, ohne das sie von Anfang an nie gewesen war und ohne das nur die allerflachste Religion einer unchristlichen Religionsphilosophie glaubte leben zu können: die Erkenntnis der Paradoxie des Glaubens... viel unmittelbarer aber konnte noch ein anderer Zug für das Christentum der Gegenwart fruchtbar werden: seine skeptische Stellung zur Kultur“[345]). Er findet bei Kierkegaard die „absolute

---

[342]) Ebenda.

[343]) W. Elert, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel 1921.

[344]) S. a. a. O. S. 489.

[345]) A. a. O. 434. In einem Aufsatz spricht Elert einmal die Hoffnung aus, daß die moderne Theologie von ihrer Beschäftigung mit Kierkegaard reiche Früchte haben möchte, „wenn nur erst einmal die vermaledeite Metamorphose überwunden ist, in der man ihn uns jahrelang aufgetischt hat“.

Isolierung des Christentums“[346]). Die Erkenntnis des „ganz Anderen“ des Christentums leuchtet Elert wie den andern von uns genannten hier auf. Kämpfte Kierkegaard wider den monistischen Idealismus Hegels, um die qualitative Disjunktion zu sichern, — Elert sieht seine Aufgabe darin, Front zu machen gegen die Vermischung des Christentums mit der neukantischen Philosophie[347]). Es gilt, das Christentum zu lösen von allen Verbindungen mit Erkenntnistheorie, mit den Begriffen einer apodiktischen, aprioristischen, kategorialen Allgemeingültigkeit[348]); eine objektiv-neutrale religionsgeschichtliche und religionspsychologische Forschung, die „ein türkischer Historiker oder ein jüdischer Psychiater“ „ebensogut tun könnte“ wie der christliche Theologe, ist ein Unding[349]). Wir hören die Forderung einer persönlichen Interessiertheit, einer subjektiven Aneignung — Aneignung aber des Objektiven. „Zur Selbstbesinnung des Christentums konnte Kierkegaard erst da leiten, wo man seine Stellung zum Objektiven nicht als etwas Zufälliges oder gar als eine Inkonsequenz, sondern als einen der Angelpunkte seines Denkens begriff“[350]).

Aber nun hat doch die Theologie die Aufgabe, sich mit dem Weltwissen auseinanderzusetzen! Die Notwendigkeit der „Apologetik“ erkennt Elert an. Aber er will nicht eine solche, die „Kompromisse“ macht und Brücken schlägt; er sieht ihre Aufgabe vielmehr darin, den „Abstand“, die „Distanz“ „herauszuarbeiten“[351]). Apologetik verbindet sich mit „Polemik“, sie muß die „Kraft“ haben, „entgegenstehende Aussagen als Irrtümer zu negieren“[352]). Apologetik; aber keine defensive, sondern eine aggressive, — dieselbe Art, die eben auch Kierkegaard anwandte!

Der Gegensatz, der somit das Verhältnis des Christen zur Welt bestimmt, kommt zu seiner besonderen Ausprägung in der Ethik. Bezeichnenderweise spricht Elert von „bleibenden Spannungen“[353]), in denen der Christ lebt, von einem „Zwiespalt“[354]), in dem er sich befindet. Es gibt eine „Ordnung“, die sich „nach den Grundsätzen des Geistes und der Begnadigung“, und eine andere, die sich „nach den Regeln der von Gott geschaffenen Natur“ aufbaut und „durch Teilnahme an den natürlichen Ver-

[346]) A. a. O. 432.
[347]) Vgl. Elerts scharfes Wort a. a. O. 487.
[348]) A. a. O. 486.
[349]) A. a. O. 491.
[350]) A. a. O. 433.
[351]) A. a. O. 494. S. auch „Irrwege bei der Verteidigung des Glaubens“ (Zeit- und Streitfragen XIII. Reihe, 9./10. Heft [1920]); vgl. bes. S. 160: „...alle Wege der Apologetik, die auf eine Harmonie zwischen Wissenschaft und Christentum hinarbeiten“, „müssen“ „für Irrwege erklärt werden“.
[352]) Der Kampf um d. Christentum S. 496.
[353]) W. Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß [2] 1926, S. 89.
[354]) S. a. a. O. S. 90.

bindungen" „befolgt" wird[355]). „Die Gemeinde der Gläubigen und die natürlichen Verbindungen folgen ihren eigenen Regeln..."[356]). So entstehen „institutionelle"[357]) und „seelische Spannungen"[358]). Die „institutionellen" ergeben sich aus dem Widereinander der „Gemeinde der Heiligen" und des „Reiches des Satans"[359]), die „seelischen" Spannungen aber zeigen sich, wenn der Christ „gleichzeitig seine eigene Gliedschaft in der Gemeinde der Gläubigen und in den natürlichen Verbindungen erlebt"[360]).

Weil dem aber so ist, weil die „transsubjektiven Hemmungen unserer Freiheit..., die zeitliche, nationale, gesellschaftliche Bedingtheit unserer Existenz" „bleiben", deshalb „fordert die christliche Ethik mit Notwendigkeit einen eschatologischen Abschluß"[361]). Wieder stehen wir vor einer Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Elert: beide bedürfen in besonderer Weise des eschatologischen Gedankens, weil sie die Spannungen des Lebens wirklich bejahen. Und doch weichen gerade bezüglich der eschatologischen „Lösung" Kierkegaard und Elert in entscheidender Weise voneinander ab. Niemals könnte Kierkegaard im Blick auf den „eschatologischen Abschluß" gesagt haben: „Bei der letzten Abrechnung wird unser Abstand von Gott noch einmal erschütternd von uns empfunden werden, um dann endgültig überwunden zu sein..... Wenn Gott ‚in allen alles' sein wird..., dann sind die Reste des ethischen, metaphysischen und ästhetischen Abstandes beseitigt, und unsre Lebendigkeit ist mit der seinigen identisch geworden"[362]). Nach Kierkegaard bleibt der Abstand zwischen Gott und Mensch auch in der Vollendung, und das deshalb, weil er wirklich Ernst macht mit dem „Gedanken" der Existenz[363]). Freilich tritt bei Elert der Einfluß des Kierkegaardschen Existenzgedankens zutage; in der Betonung der Diastase kommt er zum Ausdruck: das Ich „vor Gott" im Gegensatz zur Welt! Aber der „Gedanke" gelangt nicht zur vollen Auswirkung. Der mit ihm sich verbindende Dualismus wird durch das fraglos

---

[355]) A. a. O. S. 91.
[356]) A. a. O. S. 92.
[357]) Ebenda.
[358]) A. a. O. S. 95.
[359]) Vgl. a. a. O. S. 55.
[360]) A. a. O. S. 95.
[361]) A. a. O. S. 135 f.
[362]) A. a. O. S. 100.
[363]) Eine Verschiedenheit zwischen K. u. Elert besteht auch bezüglich der Stellung zum Ästhetischen. Während K. die Kluft zwischen Christentum und Ästhetischem sieht, betont E., daß die „Steigerung der Intensität unseres Empfindens" als „Erhöhung" unserer „Lebendigkeit" zu werten ist (vgl. a. a. O. S. 87). Beachtlich ist auch, daß E. in der „Lehre des Luthertums" es ausspricht, K. stände dem Begriff einer „‚zeitlosen' Offenbarung" im „ontologisch-platonischen" Sinne „näher..., als seine Verehrer wahr haben werden" (a. a. O. S. 140).

auch im Glauben enthaltene Moment der Einheit zurückgedrängt. Die mit dem existentiellen Glauben gegebene Paradoxie zwischen Zweiheit und Einheit, Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit fällt dahin.

Immer wieder zeigt sich, daß Kierkegaard im entscheidenden Mittelpunkt des existentiellen Christentums, im Verständnis des Glaubens, deutsche Theologen von heute mehr oder minder stark beeinflußt. Die Übereinstimmung muß sich auswirken im Ganzen theologischer Arbeit. Aber andererseits werden doch zugleich auch Ergänzungen und Abwandlungen im Grundansatz sichtbar. Dafür ist H. E. Weber Zeuge.

Weber hat sich eingehend mit Kierkegaard beschäftigt und ihn als einen „Propheten des Irrationalismus" gewürdigt[364]). „Glaubenstheologie kann von ihm lernen"[365]). Und so finden wir bei Weber den Glauben immer wieder mit Bestimmungen charakterisiert, die uns von Kierkegaard her bekannt sind. Der Glaubende der „subjektiv existierende Denker", der „Einzelne", der „vor Gott" tritt, vor „die Majestät des Absoluten", der zur „Selbstvernichtung vor Gott" genötigt wird; der Glaubende der, der den „Abstand", die „absolute Verschiedenheit" erfährt[366]). „Glaube, Entscheidung, Gehorsam, Tat, ‚Sprung'"; „Glaube ist Gewißheit, aber Gewißheit wider den Augenschein... Glaube hat ‚Wahrheitsgewißheit' und ‚Heilsgewißheit' bei sich, aber eben als Glaubensgewißheit, die das ‚Dennoch' in sich trägt, nach einem tiefen Kierkegaard-Wort wohl verbunden mit ‚objektiver Ungewißheit'"[367]). Glaube ist Spannung; er ist paradox, eben irrational[368]).

Aber es ist doch nun nicht so, als höbe Weber bei der Bestimmung des Glaubens lediglich die Zweiheit, nur die Spannung heraus; er hat sich vielmehr den Blick bewahrt für die im Glauben enthaltene Einheitsschau. Er spricht von „Mystik des Glaubens",

---

[364]) Vgl. N. K. Z. 1917 a. a. O.; s. dazu auch T. Bohlin, S. K. u. d. religiöse Denken d. Gegenwart 1923, S. 18.

[365]) H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie 1925, S. 33.

[366]) Ebenda.

[367]) S. a. a. O. S. 155.

[368]) Vgl. z. B. a. a. O. S. 36. Im einzelnen hebt W. eine dreifache Irrationalität hervor: 1. die logisch-erkenntnistheoretische, die zeigt, wie der inhaltlichen Durchdringung des Wirklichen durch die Ratio Grenzen gesetzt sind; das Geheimnis der Transzendenz, die Irrationalität des supranaturalistisch gefaßten Gottesgedankens; 2. die praktisch-ethische, das Normwidrige: Sünde, wie auch Gnade; 3. die Irrationalität der Wirklichkeit, die Souveränität des „Lebens". Es entstehen die Antinomie des Gottesgedankens, die Paradoxie des Glaubens, von Sünde und Gnade und die Paradoxie des Lebens. (Vgl. dazu die programmatischen Äußerungen W.s in „Die Aufgabe der systematischen Theologie gegenüber dem Irrationalen" [Festgabe für Theodor Haering 1918, S. 181 ff.]). Vgl. schon d. Aufsatz „Vergebung der Sünden" bei W. Laible, D. Wahrheit d. apostolischen Glaubensbekenntnisses 1914, S. 168 ff. (s. bes. S. 187 f.).

von „Glaubensmystik“[369]). Diese Glaubensmystik verbindet sich ihm unmittelbar mit der das Innerste des Glaubens zum Ausdruck bringenden „alten Formel schlichter Frömmigkeit, aus der Bibel vertraut: vor Gott“[370]). Weber nimmt also damit den Begriff auf, der für das Ganze der Gedankenwelt Kierkegaards entscheidende Bedeutung hat, und zwar weist er dabei ausdrücklich auf die Übereinstimmung mit Kierkegaard hin[371]). „Wir legen die Glaubensmystik auseinander, indem wir auseinanderlegen, was das ‚vor Gott‘ in sich birgt“[372]). „Glauben heißt: Gott gegenwärtig sehen, Ernst machen mit seiner Gegenwart“[373]). „Wir stehen, wir leben vor Gott, das heißt: er hat uns gegenwärtig, wir sind vor ihm gegenwärtig, er ist mit seiner Gegenwart bei uns, über uns, um uns, wir können ihm nicht entrinnen“: „Gegenwart, ...Nähe Gottes“[374]). „...zu solchem Gegenwärtigwerden Gottes“ aber „kommt es“... „nicht... ohne das Wort“; Glaubensmystik „ist nicht ohne die Offenbarung, ist nichts anderes als das „Wirksam-Gegenwärtigwerden der Offenbarung im Wort“[375]). Glaubensmystik ist somit „Geschichtsmystik“; der Glaubende „schaut“, „erlebt“ „vergangene Geschichte“, die „übergeschichtlich“ ist, als „Gegenwart, bleibende Gegenwart“[376]). So handelt es sich im Glauben um „ein ‚unmittelbares‘ Verhältnis zu Gott“[377]), zu Christus: „Christum gegenwärtig haben, mit ihm verbunden sein...“[378]). Der Kierkegaardsche Gedanke der „Gleichzeitigkeit“ taucht auf.

Selbstverständlich ist diese „Mystik“ etwas ganz anderes als das „Einswerden“ mit Gott. Weber kennzeichnet sie als die „Geschichtsmystik des Vorsehungsglaubens“. Scharf grenzt er die Glaubensmystik gegen jede Art von neuplatonischer, pantheistischer „Unendlichkeitsmystik“ ab. Mit Kierkegaard wendet

---

[369]) S. D. Geisteserbe d. Gegenwart S. 84 ff. und vor allem „Glaube und Mystik“ 1927 (Studien des apologetischen Seminars, 21. Heft).

[370]) Glaube u. Mystik S. 51; vgl. auch Geisteserbe S. 89.

[371]) Glaube u. Mystik S. 51: „...sie (die Formel ‚vor Gott‘) hat ...entscheidende Bedeutung für den tiefsinnigen grüblerischen Philosophen des Glaubens, der in der Gegenwartstheologie seinen großen bestrickenden Einfluß entfaltet, für S. K.; für ihn liegt darin die Urtatsache, die Urgewißheit, die sein Ringen um das Existenzproblem und um das Verständnis des wirklichen Christentums beherrscht“. In der zu dieser Stelle gehörigen Anmerkung bringt W. eine Reihe von Zitaten, besonders aus „‚Leben u. Walten d. Liebe‘“, in denen die Urtatsache des „vor Gott“ sich findet.

[372]) A. a. O. S. 52.

[373]) A. a. O. S. 55.

[374]) Geisteserbe S. 90.

[375]) Glaube u. Mystik S. 57.

[376]) Geisteserbe S. 85.

[377]) Glaube u. Mystik S. 62.

[378]) Geisteserbe S. 92. Die Vorsehung erscheint als Herzstück der Theologie (S. 78 ff.).

er sich wider alle ästhetische Mystik, die die „gegebenen sittlichen Lebensbeziehungen" verachtet[379]). Eine solche „reine" Mystik ist „selbstherrlich", „selbstgenügsam"[380]). Aber sie ist doch zugleich „die großartigste Entrollung der religiösen Lebensfrage"[381]). „...selbstherrliche Mystik muß sich überschlagen oder — versanden"[382]). „Die Mystik die großartige Entrollung der religiösen Frage, der Glaube, dem Gott im Wort begegnet, die Lösung! Die Glaubensmystik die Erfüllung mystischen Ahnens und Sehnens! Darum nicht ‚Mystik' die Losung, sondern ‚Glaubensmystik'"[383])! Glaubensmystik, die bei aller Unmittelbarkeit die Tatsache des Ich—Du-, oder besser Ich—Er-Verhältnisses nicht leugnet! Glaubensmystik, die einerseits das Personsein des Menschen nicht aufgibt und andererseits ebenso „die persönliche Überweltlichkeit", die „unfaßbare Transzendenz des überweltlichen Gottes" „wahrt"[384]). „Mir scheint, daß der Wortbegriff ‚Glaubensmystik', ‚Geschichtsmystik' gerade in seiner ‚Paradoxie', in der Zusammenschließung des so vielfach Auseinanderstrebenden für das Geheimnis des Christenglaubens kennzeichnend ist"[385]).

Aber damit ist doch die Glaubensmystik noch nicht vollständig charakterisiert. Glaube ist immer auch Hoffnung. Und so ist Glaubensmystik auch „Hoffnungsmystik"[386]). „Eschatologie fordert und trägt zugleich die Mystik des Glaubens"[387]). Die Begründung ist charakteristisch: „die Zukunftsrichtung, die Hoffnung hat ihre große Sendung... So erweist das Urteil seine Berechtigung, daß gerade die Mystik des Glaubens dem Christenleben in seiner Spannung zwischen Welt und Überwelt, Zeit und Ewigkeit seine Gesundheit erhält"[388]). Der eschatologische Gedanke begreift in besonderer Weise das Moment des Trostes, der Harmonie. Eben dadurch aber wird doch wieder deutlich, daß es sich um Glaubensmystik handelt. Die Spannung, die im Glauben nun einmal enthalten ist, wird offenbar. Der Glaube „schaut" „ahnend" die Einheit über, in den Antinomien.

Wir merken, ebenso wie bei Kierkegaard hat auch bei Weber das „vor Gott" grundlegende Bedeutung: in ihm ist die Urtatsache gegeben, es findet seine Verwirklichung in der Offenbarung und kommt zur Vollendung in der Eschatologie.

Von dem „vor Gott" aus entwirft Weber auch eine Ge-

[379]) Glaube u. Mystik S. 35.
[380]) A. a. O. S. 23. 25. 41. 58.
[381]) A. a. O. S. 42.
[382]) A. a. O. S. 41.
[383]) A. a. O. S. 61 f.
[384]) A. a. O. S. 54.
[385]) Geisteserbe S. 95
[386]) A. a. O. S. 94.
[387]) A. a. O. S. 98.
[388]) A. a. O. S. 94.

schichtsphilosophie[389]), indem er der Meinung ist, „daß das Denken des Glaubens sich die Geschichtsphilosophie aneignen, zurückerobern müsse". Er entwickelt so eine Geschichtsphilosophie, in der ebenfalls Gedanken Kierkegaards bestimmend sind. „Es ist der Sinn christlicher Geschichtsphilosophie, daß sie an ihrem Teil Gott vergegenwärtige". Ebenso leitet sie durch die Beugung in die Wahrheit des Rechtfertigungsglaubens. „...es ist nicht zu übersehen, wie die Besinnung auf das Geschichtserlebnis selber mit Notwendigkeit die Richtung auf das persönliche Ich nimmt". Mit dieser Einstellung ist die Sicherung geschaffen gegen die Gefahr, die, vom Glauben aus gesehen, Geschichtsphilosophie in sich birgt. Weber sieht sie, wie Kierkegaard, in der „ästhetisch—kontemplativen Schau", in der „bloßen Stimmung". Wenn der einzelne vor Gott gestellt ist, dann gilt es „Entscheidung". Christliche Geschichtsphilosophie führt mit Notwendigkeit auf die Tatsache, die „von Denkern verschiedenster Richtung als Wesen geschichtlichen Lebens herausgestellt" wird. „‚Geschichte ist, wo Entscheidung ist'". „Aber in der Entscheidung, in dem Ringen offenbart sich ein Angelegtsein, ein Berufensein zu persönlicher Bezogenheit auf den ‚absoluten' heiligen Normwillen; und solche Bezogenheit ist ein Letztes, Ganzes, Absolutes. ‚Persönliche' Bezogenheit auf Gott, persönliche ‚Verbundenheit' — es ist für das menschliche Ich ein Paradox, ein Ungeheures, ein Wunder". Geschichte bekommt ihren Sinn vom „Ich ‚vor Gott'" her, vom Ich, das Person ist, das sich entscheidet, dem als Ich sein Bezogensein auf Gott ein unfaßbares Paradox bedeutet. Gerade „geschichtsphilosophische Besinnung" bringt „das Paradox der Botschaft" nahe. Indem es gilt, „dies Paradox zu bejahen", gilt es das „‚Wagnis'". In eine christliche Geschichtsphilosophie ist das Wagnis des Glaubens einzubauen, der Gedanke der Existenz. „Alles Existenzerlebnis, gerade auch das Geschichtserlebnis, hat seinen Niederschlag in der persönlichen Existenzfrage".

„Vor Gott", Existenz — das aber bedeutet für Weber wie für Kierkegaard „Primat des Lebens", „Souveränität", „Selbständigkeit der Wirklichkeit"[390]). Sünde ist „Existenz-Widerspruch", Offenbarung „Existenz-Mitteilung"[391]). Nicht zuletzt auch für Webers Apologetik ist der Gedanke der Existenz wichtig. Nimmermehr vermag die Ratio die existentielle Wirklichkeit zu fassen; das Denken zerbricht an der Wirklichkeit: der „Abstraktionscharakter des naturwissenschaftlichen, aber auch des historischen Denkens"[392])

[389]) Vgl. „Geschichtsphilosophie und Rechtfertigungsglaube" in d. Festschrift für Reinhold Seeberg. Die Studie lag mir in der Korrektur vor. Daher fehlt bei den Zitaten die Angabe der Seitenzahlen.

[390]) Geisteserbe S. 120.

[391]) Festgabe für Theodor Haering S. 186.

[392]) Vgl. Historisch-kritische Schriftforschung u. Bibelglaube. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre. [2] 1914, S. 94.

wird offenbar. „Das Wirklichkeitserlebnis ist es, an dem die gottlose Selbstherrlichkeit des Ich zerbricht, das über die Eitelkeit der Welt hinaustreibt, das Kraft und Wahrheit suchen lehrt im Geheimnis der anderen, der kommenden Welt, in lebendiger Religion, in Gott“ [393]). „...das Ringen um den Logos“ „führt“ „auf die Religion“ [394]). Der Rationalismus nötigt immer wieder zur Anerkennung des Irrationalismus, dessen Ausdruck eben das Leben, die Existenz ist. „Über aller Arbeit der Theologie... schwebt die Erkenntnis des Irrationalen, in dem sie ihr Selbstbewußtsein regelt. Sie nötigt, der Losung: ‚nicht Lehre, sondern Leben‘ ihr Recht zuzuerkennen und wehrt doch mit der Losung der Lebenswahrheit zugleich der einseitigen Entgegensetzung. Indem die Theologie dem Irrationalen als solchem den ihm gebührenden Raum gibt, sichert sie sich die Freudigkeit, für die Rationalität der christlichen Weltanschauung und der christlichen Sittlichkeit ihre werbende Stimme zu erheben...“ [395]). Rationalismus, Irrationalismus — Dialektik, Glaubensmystik!

Mannigfache Einflüsse und Einwirkungen, so dürfen wir sagen; aber auch immer wieder umbildende Auseinandersetzung. Man kann Kierkegaard freilich nicht in unsere Theologie übersetzen. So bekommt die umfassende und großzügige Auseinandersetzung mit der Gesamterscheinung Kierkegaards ihre Bedeutung, wie sie unsere großen skandinavischen, auch jetzt deutsch zugänglichen Kierkegaard-Interpreten, T. Bohlin und Ed. Geismar, führen und darbieten.

Bohlin stellt in dem Denken Kierkegaards einen „Dualismus“ fest: eine „persönlich-religiöse Erfahrungslinie“ tritt neben eine „abstrakt-metaphysische Paradoxlinie“ [396]). Diese beiden Linien sind in den hauptsächlichen dogmatischen Lehren nachzuweisen, und zwar ist die Erfahrungslinie im „Begriff der Angst“ und der „Krankheit zum Tode“ bestimmend, während die Paradoxlinie die Anschauung in den „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ beherrscht [397]).

[393]) Geisteserbe S. 133.
[394]) Ebenda.
[395]) Festgabe S. 188.
[396]) Vgl. T. Bohlin, Luther, K. und die dialektische Theologie (Z. Th. K. 1926, S. 163 ff. 268 ff.) S. 163. 178. 194. Angedeutet ist die Anschauung schon in „S. K. und das religiöse Denken der Gegenwart“ 1923 (vgl. S. 156. 178) und ohne Hinblick auf K. in „Das Grundproblem der Ethik. Über Ethik und Glauben“ 1923 (s. S. 390).
[397]) Im einzelnen weist B. das nach in seinem großen Werk „K.s dogmat. Anschauung i. ihrem gesch. Zusammenhange“ 1927. Er behandelt ausführlich die Lehre von der Sünde, vom Glauben, von Christus und von Gott, und zwar geht er bei seinen Erörterungen aus von den pseudonymen Schriften K.s, indem er ihren Gedankengängen nachspürt, sie bis in die kleinsten Verästelungen analysierend; eine ausgiebige, das Material souverän beherrschende Benutzung der Tagebücher dient dazu, den Beweis zu stützen.

In der Lehre von der Sünde zeigt sich die Zweiheit so, daß die Sünde das eine Mal — in „Begriff der Angst“ und „Krankheit zum Tode“ — als Willenshandlung, das andere Mal — in den „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ — als ein Zustand aufgefaßt wird. Beide Anschauungen stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz. Bohlin beweist seine Behauptung, indem er mit der Behandlung des Sündenbegriffs die Erörterung des Begriffs der Erbsünde verbindet.

Die ganze Polemik in „Begriff der Angst“ richtet sich gegen eine Auffassung der Sünde, die übersieht, daß die Sünde ein Akt der Freiheit des Menschen ist; die Sünde kommt durch einen „Sprung“ zustande; sie ist eine ethische Bestimmtheit[398]). Unter diesem Gesichtspunkt wird auch der die Erörterung beherrschende Begriff der Angst als „sympathetische Antipathie“ und „antipathetische Sympathie“ eingeführt. Dieser Begriff soll lediglich die Möglichkeit des Sprunges dartun, indem er die Voraussetzung für die Entstehung der Sünde bezeichnet, aber nicht selber Sünde ist[399]). Es ist nur eine Folge des Bestrebens, das ethische Interesse zu sichern, wenn Kierkegaard auf die Behauptung einer wesentlichen Analogie zwischen Adam und allen übrigen Menschen besonderen Wert legt[400]): Freiheit hier wie dort. Und doch besteht zwischen Adam und uns eine Verschiedenheit: es handelt sich bei uns um ein „‚Mehr‘ von Angst“[401]), um ein „Mehr der Disposition“. Der Unterschied zwischen uns und Adam ist mithin nur ein quantitativer, nicht aber ein qualitativer. Die Erbsünde besteht lediglich in dem Mehr der Disposition[402]). Das aber heißt: die Erbsünde an sich ist keine Schuld[403]); Schuldcharakter erhält die Sünde erst durch den Sprung der Freiheit, durch den Willensakt des Menschen. Das Dogma von der Erbsünde muß demnach von Kierkegaard konsequenterweise abgelehnt werden. Wenn er es nun aber doch festhält und „in der Angst... einen Begriff gefunden zu haben“ „glaubt“, „welcher der Erbsünde Ausdruck verleiht und doch dem ethischen Freiheitsgedanken völlig gerecht wird“[404]), so bedeutet das eine Abweichung von seiner eigensten Intention.

Mit der Anschauung in „Begriff der Angst“ stimmt wesentlich überein die Auffassung in „Krankheit zum Tode“. Hier wie dort trägt der Sündenbegriff voluntaristisches Gepräge. „Die Untersuchung des Begriffs Verzweiflung in der ‚Krankheit zum

---

[398]) Dogmat. Ansch. S. 113. 149. 159.
[399]) A. a. O. S. 126 ff. 161.
[400]) A. a. O. S. 126.
[401]) A. a. O. S. 148.
[402]) Ebenda.
[403]) A. a. O. S. 161.
[404]) Ebenda.

Tode' führt... zu dem Ergebnis, daß Kierkegaard entschieden an dem Begriff der Sünde als einer bestimmten Aktivität oder einer bestimmten Willensrichtung festgehalten und ihn durchgeführt hat"[405]). Aber es besteht nun doch ein Unterschied zwischen den Auffassungen von der Sünde in den beiden Schriften: wird im „Begriff der Angst" die Sünde wesentlich unter ethischem Gesichtspunkt gesehen, ist sie „hier... psychologisch-ethisch orientiert"[406]), so trägt sie in „Krankheit zum Tode" religiösen Charakter[407]), sie wird „unmittelbar in den religiösen Zusammenhang hineingestellt"[408]): sie tritt in Gegensatz zum Glauben, sie ist „Ungehorsam", „Unglaube"[409]). Das aber bedeutet die Anerkennung einer „entsetzlichen Kontinuität in der Aktivität der Sünde"[410]): „Die Erbsünde... eine gemeinsame Willensverblendung der Menschheit..., die das Gepräge der Gottesabgewandtheit und Egozentrizität trägt"[411]). Der Versuch, das Wesen der Sünde zu erklären, führt mit Notwendigkeit „über das Bewußtsein der Einzelnen" hinaus[412]); „...das Christentum" „hat" „nicht in der einzelnen Sünde seinen Ausgangspunkt..., sondern in dem ‚Prius, in dem sich die Sünde selbst voraussetzt und das im Dogma von der Erbsünde christlich erklärt wird'"[413]). Die Erbsünde ist als „Sünde im eigentlichen Sinne" aufzufassen[414]). Anerkennung des kirchlichen Dogmas von der Erbsünde, das im „Begriff der Angst" abgelehnt wird! Indem Kierkegaard aber das Dogma von der Erbsünde anerkennt, anerkennt er damit, wie er ausdrücklich sagt, eine „Paradoxie"[415]); es handelt sich um „eine Zusammensetzung qualitativ verschiedenartiger Kategorien..., nämlich des Begriffs ‚Erb', der eine ethisch indifferente Naturkategorie ist, und des Begriffes ‚Schuld', der eine ethisch-religiöse Kategorie ist"[416]). Eben damit aber kommt in den religiös-ethisch bestimmten Gedankengang ein intellektualistisches Moment hinein, das sich mit jenem stößt.

Mit besonderer Deutlichkeit zeigt sich die metaphysische Paradoxlinie in den „Philosophischen Brocken" und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift". „Der Mensch selbst" „ist" „Unwahr-

---

405) A. a. O. S. 228.
406) A. a. O. S. 241.
407) A. a. O. S. 234.
408) A. a. O. S. 241.
409) A. a. O. S. 231. 235.
410) A. a. O. S. 228.
411) A. a. O. S. 240.
412) Ebenda.
413) Ebenda.
414) A. a. O. S. 243.
415) A. a. O. S. 242.
416) A. a. O. S. 243.

heit“[417]). „Das Wesen des Menschen ist eins mit der Sünde“[418]). Die Sünde ist „ein Sein“, „etwas Ruhendes“, ein „Zustand“[419]). Sünde ist „Endlichkeit“[420]). Seinen Grund aber hat „dieser Zustand“ „in der Erbsünde“[421]); ihr zufolge „liegt eine unendliche individuelle Schuld auf dem Menschen..., unabhängig davon, ob er eine Sünde bewußt begangen hat oder nicht“[422]). Der Mensch „verliert... die Fähigkeit zur Wahrheit nicht durch eine bewußte Willensentscheidung, durch die er Sünder wird, sondern dies geschieht unabhängig davon durch die Geburt“[423]). Kierkegaard steht damit offenbar in der Nähe der Lehre Augustins vom Menschengeschlecht als massa perditionis[424]). „Sünde einerseits etwas..., was mit Notwendigkeit allen Menschen anhaftet, und andrerseits ...unendliche Schuld“; „...diese unversöhnliche Antinomie“ „entspricht“ „direkt dem Standpunkt, den Kierkegaard in den ‚Brocken‘ und der ‚Nachschrift‘ vertritt...“[425]).

So wird in der Anschauung von der Sünde die persönlich-ethische Erfahrungslinie gekreuzt von einer intellektualistisch-metaphysisch bestimmten Paradoxlinie. Und wie kommt es, daß Kierkegaard in den „Brocken“ gerade die Paradoxie als ausschlaggebend für das Verständnis der Sünde bezeichnet? „...real gesehen, geht er von dem Glauben an Christus als dem Gottmenschen oder dem absoluten Paradox aus“[426]): die kirchliche Christologie bestimmt die Lehre von der Sünde.

Auch in der Glaubensanschauung Kierkegaards zeigen sich die beiden Linien. Die religiöse Erfahrungslinie kommt ganz deutlich zum Vorschein im „Begriff der Angst“ und in den „Stadien auf dem Lebenswege“. Glaube besteht hier darin, „daß der Mensch in Gemeinschaft mit Gott tritt und durch dieses Gottesverhältnis sich selbst gewinnt“; „Glaube ist die Gemeinschaft mit der heiligen Liebe, die den Menschen vom Bösen erlöst und ihm mitten in der Angst Frieden und Freude gibt“[427]). „Der Glaube bedeutet... die Verwandlung und Klärung des Menschlich-Numinosen zu einem persönlichen Gottesverhältnis, in dem die Kraft zur Überwindung des Bösen und die Erlösung zu einem neuen Leben liegt“; „...der Glaube der Höhepunkt der Innerlich-

---

[417]) A. a. O. S. 251, vgl. „S. K. u. d. religiöse Denken d. Gegenwart“ S. 100.
[418]) Dogmat. Ansch. S. 256.
[419]) A. a. O. S. 253.
[420]) A. a. O. S. 415 ff.
[421]) A. a. O. S. 264.
[422]) A. a. O. S. 264.
[423]) A. a. O. S. 261.
[424]) Vgl. S. K. u. d. relig. Denken S. 108.
[425]) Dogmat. Ansch. S. 263.
[426]) A. a. O. S. 267.
[427]) A. a. O. S. 294.

keit“[428]). „Im ‚Begriff der Angst‘ und in den ‚Stadien‘ wird der Glaube... im Gegensatz zur Sünde rein ethisch-religiös bestimmt, ohne daß irgendwie betont wäre, die Vorstellung der Absurdität sei etwas für den Glauben Spezifisches“[429]). Ebenso ist es auch in der „Krankheit zum Tode“. Glaube besteht hier nämlich darin, „daß der Wille von Gottes heiliger Macht ergriffen und beherrscht ist, und daß sich der Mensch bewußt ist, in dieser Ergriffenheit und Hingabe an Gott sein wahres Selbst gefunden zu haben. Die Bestimmung des Glaubens als eines bewußten Ergriffenseins des Menschen von Gott zeigt, daß der Glaube hier ausgesprochen theozentrisch und ethisch-religiös als Gehorsam gegen einen geistigen, überweltlichen Inhalt aufgefaßt wird“[430]).

Aber in der „Krankheit zum Tode“ zeigt sich doch auch, und zwar „gegen Ende der Darstellung“, ein anderer Glaubensbegriff. Der Glaube, der bislang rein theozentrisch bestimmt war, wird nunmehr in engste Verbindung gebracht mit der Person Jesu, und zwar dergestalt, daß „die Anerkennung“ „einer bestimmten metaphysischen Auffassung der Person Jesu“ „die notwendige Voraussetzung bildet für die Gewißheit des Glaubens über die in Christus gegebene Gabe der Sündenvergebung“[431]). Dieselbe Auffassung begegnet auch in den „Philosophischen Brocken“, der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“[432]) und in der „Einübung“[433]). Der Glaube wird hier stets in engstem Zusammenhang stehend gedacht mit der „athanasianischen Zweinaturenlehre“, und zwar hält Kierkegaard diese Lehre „nicht nur für einen adäquaten Ausdruck für die christliche Auffassung der Person Jesu“, sondern er faßt sie „als die conditio sine qua non in bezug auf das Christentum selbst auf“[434]). Fürwahrhalten einer für den Verstand paradoxen Lehre — genau wie bei der Auffassung von der Sünde[435])!

---

[428]) A. a. O. S. 295.
[429]) A. a. O. S. 297.
[430]) A. a. O. S. 298.
[431]) A. a. O. S. 304.
[432]) A. a. O. S. 317 ff.
[433]) A. a. O. S. 332 ff.
[434]) A. a. O. S. 337.
[435]) Wir wollen hier nicht eingehen auf den Nachweis B.s, daß die beiden Linien sich z. B. auch in der Auffassung von der Gleichzeitigkeit finden, indem man nämlich zwischen einer „Gleichzeitigkeit im religiösen Sinn“ und einer „Gleichzeitigkeit im äußeren historischen Sinn“ unterscheiden müsse, wobei es sich einmal um das Hervortreten der „ethischen Spannung“ handelt, „die die Bedingung für die Entstehung einer persönlichen Entscheidung für oder gegen Christus ist“ (a. a. O. S. 335), während das andere Mal die Rede ist von einem rein intellektuellen Anstoß an der Person Jesu als dem absoluten Paradox (336 f.). Wir wollen auch nicht eingehen auf die Sezierung des Gedankengangs, der sich mit den Begriffen „Versöhner“ und „Vorbild“ beschäftigt (363 ff.). Nach B. kommt es nicht zu einer wirklichen Versöhnungsgewißheit; die Seligkeit

Nicht zuletzt zeigt sich die Zweiheit der Linien in der Gottesvorstellung[436]). Bohlin sieht bei Kierkegaard „zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen von Gott und dem christlichen Gottesverhältnis gegeneinander stehen“[437]). Die eine wird ihm am besten gekennzeichnet durch die Ottoschen Kategorien des „mysterium tremendum“ und „fascinosum“[438]). „Das Christentum erschreckt, ehe es tröstet“[439]). Die „majestas tremenda“[440]) wird fühlbar, der richtende Gott wirksam, bevor sich Gottes Liebe dem Menschen erschließt. Das aber bedeutet: das wahre Gottesverhältnis hat zur Voraussetzung eine „innere Umwandlung“, „Umschaffung“ des Menschen[441]). Das ist die unmittelbare Erfahrung. Das Entscheidende bei dieser Erfahrung aber ist das Gefühl des „Abstandes zwischen dem Menschen und Gott“[442]).

Mit dieser auf persönlicher Erfahrung beruhenden Darstellung des Gottesverhältnisses verbindet sich eine zweite, die von grundsätzlich anderen Voraussetzungen ausgeht. Wohl ist auch hier der „Abstand“ bestimmend, aber der Abstand ist nicht ethisch-religiös, sondern metaphysisch begründet. „Der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch bedeutet hier nicht nur den Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde, zwischen Allmacht der Liebe und sittlicher Ohnmacht, sondern dieser vom Menschen zu überwindende Gegensatz ist zugleich und nicht weniger rein metaphysischer Natur“[443]); „...dieser Qualitätsunterschied setzt einen absoluten Gegensatz nicht nur zwischen dem Heiligen und der Sünde, sondern auch zwischen dem Ewigen oder Unendlichen einerseits und dem Zeitlichen andrerseits voraus“[444]); „...das konkrete, lebensvolle Gottesbild ist zu einem überwiegend metaphysischen Begriff verdünnt...“[445]). Gott wird vorgestellt als „reines, prädikatloses Sein“[446]); ein „logisch metaphysischer Absolutheitsbegriff“[447]) zeigt sich.

---

hat K. nur in der Hoffnung (393). Und das hat seinen Grund darin, daß der Gegensatz zwischen Gott und Mensch, und damit zwischen altem und neuem Leben, metaphysisch aufgefaßt wird (392).

[436]) In dem Abschnitt „Das Gottesbild und die Eigenart des christlichen Gottesverhältnisses“ (a. a. O. S. 394 ff.) gipfelt die gesamte Darstellung B's.

[437]) A. a. O. S. 427.

[438]) A. a. O. S. 401.

[439]) A. a. O. S. 399.

[440]) A. a. O. S. 428.

[441]) A. a. O. S. 399 f.

[442]) A. a. O. S. 411.

[443]) A. a. O. S. 413.

[444]) A. a. O. S. 414.

[445]) A. a. O. S. 415.

[446]) Z. Th. K. a. a. O. S. 175, vgl. 185. 189; s. Dogmat. Ansch. S. 419. 421. 426. Darauf weist u. a. ebenfalls hin R. Hoffmann, K. u. d. relig. Gewißheit 1910, S. 146; auch nach H. stellt K. das „Metaphysische“ über das „Sittliche“!

[447]) Dogmat. Ansch. S. 419.

Wir sehen: auf der einen Seite steht die Erfahrungslinie, die als solche religiös-ethisch bestimmt ist, die das Moment der Innerlichkeit zu einem deutlichen Ausdruck bringt, auf der anderen Seite die Paradoxlinie, die mit metaphysischen Kategorien rechnet, die ontisch starre Gegebenheiten an die Stelle religiöser Lebendigkeit setzt, die der Philosophie die Rolle des Lebens übergibt, und das, weil sie dem Intellekt zuerkennt, was wesentlich nur Teil der Erfahrung sein kann.

Aber nun ist es doch nicht so, daß die beiden Linien gänzlich auseinanderfielen; es besteht vielmehr zwischen ihnen eine innere Verbindung, und zwar wird die Brücke zwischen den an sich heterogenen Gedankenreihen gebildet von der „für die konkrete Gotteserfahrung charakteristischen Intuition Gottes als der majestas tremenda“: die metaphysische Paradoxlinie stellt eine „Überspannung“ dieses von der Gotteserfahrung untrennbaren Momentes dar[448]). „Es herrscht kein Zweifel darüber, daß Kierkegaard geglaubt hat, seinem lebendigen Gefühl von Gott als einer unergründlichen und überwältigenden Majestät einen verschärften und zugespitzten Ausdruck zu geben, wenn er Gott als absolut wesensverschieden vom Menschen darstellt und folgerichtig das Absterben vom endlichen Leben als Kriterium für das christliche Gottesverhältnis hervorhebt“[449]). Kierkegaard ist sich jedenfalls der Tatsache nicht bewußt geworden, daß sein Denken durch einen „Dualismus“ bestimmt ist, daß er in so verhängnisvoller Weise die „ethisch-religiöse Betrachtungsweise“ und „abstrakt metaphysische Kategorien“ miteinander verwechselt[450]). Erfahrungslinie und Paradoxlinie erscheinen ihm als „zwei Seiten ein- und derselben Sache“[451]). Die beiden Linien durchdringen und beeinflussen sich gegenseitig. Einerseits wirkt „der Paradoxstandpunkt... hemmend auf die persönliche religiöse Erfahrung“[452]); andererseits erhält der Paradoxstandpunkt „von dem persönlichen Erfahrungsstandpunkt ein inneres Leben und eine gewisse Innerlichkeit, die er in sich selbst nicht besitzt“[453]). Auf diese Weise aber „erhält das christliche Gottesverhältnis in Wirklichkeit einen eigentümlich unklaren Charakter, der darin liegt, daß es nicht rein religiös und auch nicht rein metaphysisch aufgefaßt ist“[454]).

Aber wie kommt es, daß Kierkegaard gerade „die absolute Paradoxalität der christlichen Offenbarung“[455]) hervorheben zu müssen glaubt? Die Beantwortung dieser Frage bildet den Zielpunkt

---

[448]) A. a. O. S. 428; fast wörtlich ebenso Z. Th. K. a. a. O. S. 181.
[449]) Dogmat. Ansch. a. a. O.
[450]) Ebenda; fast wörtlich wieder wie Z. Th. K. a. a. O. S. 181.
[451]) Svensk teol. Kvartalskr. a. a. O. S. 130.
[452]) Ebenda; ebenso Dogmat. Ansch. S. 589.
[453]) Kvartalskr. S. 131; vgl. Dogmat. Ansch. S. 420 f.
[454]) Dogmat. Ansch. S. 421.
[455]) A. a. O. S. 428.

des Ganzen. Es ist notwendig, in entscheidender Weise die Bedeutung der Hegelschen Philosophie zu würdigen. Im Gegensatz zu dieser stellt die „Paradoxlehre" Kierkegaards „eine Art verzweifelter Versuch" dar, „den Glauben vor der verflüchtigenden Wirkung der Spekulation zu retten und so stark wie möglich die Irrationalität des Christentums gegenüber der monistischen, folgerichtig zum Pantheismus führenden Rationalisierung der Religion zu betonen"[456]), den absoluten „Qualitätsunterschied" hervorzuheben[457]). Aber bei diesem Versuch wird Kierkegaard unmittelbar von seinem Gegner beeinflußt; er gerät in ein „Abhängigkeitsverhältnis"[458]) von ihm. Hegelsche Philosophie dringt — für ihn selber unbewußt — in sein Denken ein; „deren ausgesprochen metaphysische Gottesidee" „beeinflußt" ihn[459]). Kierkegaards Denken ist so in gewissem Sinn Hegelsches Denken: Rationalismus! Der große Irrationalist ist Rationalist. „Wie heftig er auch immer wieder die Kirche und die spekulative Philosophie anklagt, daß sie das Christentum verfälscht habe, Lehre und Doktrin zu werden anstatt Tat und Innerlichkeit, so ist doch in seinem Denken nichtsdestoweniger ein unüberwundener Rest der intellektualistischen Christentumsauffassung"[460]). Intellektualismus! Hier ist der Punkt, wo „traditionelle Kirchenlehre" und „spekulative Philosophie" sich vereinigen, um jenen verderblichen Einfluß auf Kierkegaard auszuüben. „Kierkegaards tiefe dogmatische Gebundenheit an die traditionelle Kirchenlehre, wie auch die praktische stark polemische Absicht seiner Schriften haben beide mitgewirkt an dieser Darstellung des Christentums als des im absoluten Sinne Paradoxalen"[461]). Kierkegaards Paradoxlehre hat zeitgeschichtliche Bedeutung, sie „gehört der Vergangenheit an. Sie gehört auch nicht zum evangelischen Christentum"[462]). Sie ist nicht „der adäquate Ausdruck für Kierkegaards christliches Denken"[463]).

Einen zusammenfassenden Ausdruck findet die Schwierigkeit, die somit der dogmatischen Anschauung Kierkegaards anhaftet, in der Tatsache, daß der Glaube nach Kierkegaard eine „Sphäre für sich" darstellt[464]). Der christliche Glaube ist „etwas von der Sphäre des Denkens und der Reflexion qualitativ Verschiedenes"[465]); es besteht ein „qualitativer Unterschied zwischen der intellektuellen

---

[456]) A. a. O. S. 532.
[457]) A. a. O. S. 473.
[458]) A. a. O. S. 428, vgl. 589.
[459]) A. a. O. S. 428.
[460]) S. K. u. d. relig. Denken S. 172.
[461]) Ebenda.
[462]) A. a. O. S. 178.
[463]) Z. Th. K. a. a. O. S. 182.
[464]) S. o. S. 223 f.
[465]) Dogmat. Ansch. S. 331, vgl. S. 494.

und ethisch-religiösen Sphäre“[466]); der Glaube ist demnach „unerreichbar für den Gedanken“[467]); die „Offenbarung“ ist gesichert „gegenüber der Verflachung“ seitens der Spekulation[468]). Wenn aber auf diese Weise Kierkegaard die Sphäre des Glaubens dem Denken entzieht, so kann er nach Bohlin damit nichts anderes ausdrücken wollen, als daß der Zugang zu dieser Sphäre vielmehr in der eigenartigen Glaubenserfahrung, der Glaubensinnerlichkeit, der Glaubenssubjektivität besteht. Allein, die konsequente Durchführung dieses Gedankens gelingt Kierkegaard nicht. In die „Sphäre für sich“ schleicht sich der Intellektualismus ein; er ist nicht zuletzt gegeben mit dem Objekt des christlichen Glaubens, der „ewigen Wahrheit, die geworden ist in der Zeit“[469]); notwendig ist die Anerkennung des christologischen Dogmas; dieses aber ist der Erfassung seitens der Vernunft entzogen; es erscheint ihr als Paradox. In die praktisch-religiöse Erfahrung der Glaubensinnerlichkeit bricht eben die Theologie der Paradoxe ein. Diese Paradoxtheorie ist als solche ein Fremdkörper im Glaubensdenken Kierkegaards. Der echte Kierkegaard ist der „Vertreter der Erfahrungs- oder Erlebnisreligion“[470]), der Schüler Luthers, der weiß, was „persönliche Aneignung“ ist, was das „für mich“ bedeutet[471]), der das „Subjektivitätsprinzip“[472]) zu würdigen versteht, wenn auch sein „Glaubens- und Gnadenbegriff weniger der reformatorischen Glaubensauffassung Luthers entspricht als einer Seite der theologia crucis des vorreformatorischen Luther, nach der der Glaube ... die aus Leiden und Selbsthingabe erwachsene Hoffnung auf die Gnade Gottes und die ewige Seligkeit“ „bedeutet“[473]).

---

[466]) A. a. O. S. 330.

[467]) Z. Th. K. a. a. O. S. 175; vgl. auch „Pontus Wikner och S. K.“ 1919 (Sveriges kristliga Student-Rörelses Skriftserie Nr. 103) S. 50.

[468]) Et. Åskådn. S. 311.

[469]) Pontus Wikner och S. K. a. a. O.

[470]) A. a. O. S. 198.

[471]) Dogmat. Ansch. S. 567.

[472]) A. a. O. S. 583.

[473]) A. a. O. S. 588 ff.; vgl. Et. Åskådn. S. 311 Anm. 2. In der Tat bestehen ganz unverkennbar Übereinstimmungen zwischen K. und dem jungen Luther (s. auch o. S. 237); nicht zuletzt werden sie deutlich im Blick auf Luthers Römerbriefkommentar; vgl. z. B. den Gedanken der Verborgenheit und die damit gegebene Dialektik (s. Ficker, Die Scholien S. 208. 215. 219), die „Ungewißheit“ des Glaubens (a. a. O. S. 89), die Subjektivität, die in Selbsterkenntnis besteht (67 „ad nos ipsos introire ... nostri cognitionem“; 73. 93); ebenso Betonung der Mystik (72 „presens Dominus“; 92 „Prope enim est nobis et in nobis“), Hervorhebung der Niedrigkeit Christi (92 „non nisi in specie peregrina, non in specie glorie, sed in humilitate et mansuetudine“) und des mit ihr gegebenen Ärgernisses (86 „ne offendamus in hanc petram offensionis i. e. veritatem humiliter nobis obviam et adversariam sensui nostro“); man beachte auch das häufigere Vorkommen des „vor Gott“ (s. etwa 67. 71. 73. 96). — Wenn nun auch Bohlin betont, daß K. „nicht vermocht hat, sich die ganze

Wer Kierkegaard für die Theologie verwerten will, der muß nicht den Kierkegaard der Paradoxe ins Auge fassen, sondern den Kierkegaard der religiösen Erfahrung, den Kierkegaard der Innerlichkeit, der Subjektivität, nicht den Rationalisten der Philosophie, sondern den Irrationalisten der Erfahrungsreligion.

Mit dieser Anschauung steht Bohlin keineswegs allein[474]). Vor allem ist es Ed. Geismar, der ausdrücklich erklärt, daß er bezüglich der „Grundgedanken" mit Bohlin „wesentlich einig" sei[475]). Besonders sieht Geismar die Richtigkeit der Anschauung Bohlins in der Auffassung vom Glauben; hier sei der „antiintellektualistische Intellektualismus... ganz unverkennbar"[476]). Geismar spricht ganz ausdrücklich von zwei „Linien" im religiösen Denken Kierkegaards: „...die eine Linie, die den Ausdruck für das religiöse Leben bedeutet, wird durchbrochen von einer anderen Linie, die den Glauben als eine Annahme des Paradoxes betont, eine Annahme

---

geistige Freiheit und den Reichtum der Glaubens- und Gnadenanschauung Luthers anzueignen" (Dogmat. Ansch. S. 580), so hat er doch wiederum ganz deutlich beide in Parallele gestellt; in seinem Werke „Gudstro och Kristustro hos Luther" (1927) übt er nämlich an Luther genau dieselbe Kritik wie an K. Auch bei Luther unterscheidet B. den „persönlichen Glauben" (a. a. O. S. 285), „seine persönliche konkrete Gotteserfahrung" (309. 274) und seinen „unpersönlich-intellektualistischen" „Glaubensbegriff" (155 f.; vgl. 326 Anm. 2), die „abstrakt metaphysische Theorie" (275; vgl. 273). Vor allem stellt B. das Widereinander der beiden „Linien" (283) am Gottesbild der Schrift „De servo arbitrio" fest. „Luthers ‚eigenes', rein religiös bestimmtes Gottesbild tritt gegenüber einem naturalistisch-metaphysischen Gottesbegriff" (312); neben der „Gewißheit von Gott als heiliger Liebe" steht „der Gedanke von Gott als einer qualitätslosen, metaphysischen Kraft, die konsequent in pantheistische Richtung führen mußte" (285; vgl. 327), der Gedanke von „Gott als einer ‚Substanz'" (326). Aber nicht nur das Gottesbild als solches, sondern auch das Verhältnis des Menschen zu Gott wird durch das Widereinander der beiden Linien bestimmt, und zwar wirkt sich dieses hier insofern aus, als auf der einen Seite die Gedanken von Schuld und Verantwortung klar zutage treten, während auf der anderen Seite alles dem „unpersönlich metaphysisch gefaßten Allmachtsgedanken" untergeordnet wird (276; vgl. 283 f.). Wenn sich nun demnach, ebenso wie bei K., auch bei Luther das Gegenüber dieser beiden Gedankenlinien findet, so ist doch auch hier festzustellen, daß ebenso wie K. auch Luther sich nicht „bewußt" geworden ist, daß es sich „um zwei einander ausschließende Betrachtungsweisen" handelt (278; vgl. 257. 308). Zum Ganzen s. auch schon Z. Th. K. a. a. O. S. 277 Anm. 4 u. „Dogmat. Ansch." S. 564!

[474]) Zum gleichen Ergebnis wie Bohlin kommt auch W. Künneth, Die Lehre von d. Sünde 1927; vgl. S. 258 Anm. 1.

[475]) S. Teol. Tidsskr. 1925, S. 293; vgl. S. 303. Deutlicher noch als Bohlin weist G. darauf hin, daß auch die asketische Haltung K.s wesentlich auf den Gegensatz zu Hegel zurückzuführen sei, der „im Einklang mit einem kulturvergötternden Protestantismus" „das Innere" sich im „Äußeren" erschöpfen lassen wollte (vgl. „Prinzipielle Synspunkter ved Bedömmelsen af K.s Christendom" in „Studenterhjemmets Julebog 1913. Udgivet af Studenterhjemmet, 13. Jahrgang 1913", S. 25).

[476]) Teol. Tidsskr. a. a. O. S. 304; vgl. Bohlin, Dogmat. Ansch. S. 329: „irrationaler Intellektualismus".

der Lehre, daß Jesus Christus Gott und Mensch in einer Person ist“[477]); Glaube ist hier gleichbedeutend mit Annahme des athanasianischen Dogmas[478]). Dieser so zum Ausdruck kommende Intellektualismus hängt — Geismar schließt sich hierin Hirsch an — damit zusammen, daß Kierkegaard die Offenbarung „von aller anderen Religiosität isoliert“[479]): er schränkt die Offenbarung auf das Faktum ein, daß Gott Mensch geworden und gekreuzigt wurde. Diese Tatsache aber kommt in Streit mit einer anderen, die man als „zentral“ für Kierkegaard betrachten muß, mit der Tatsache von der Nachfolge Christi und der Demütigung unter das Ideal, denn diese ist untrennbar von seiner „Lebensgeschichte“. Es ist so: zum isolierten Offenbarungsfaktum kommt man in ein Verhältnis durch eine „Verstandesoperation“; das aber heißt: Glaube an Christus ist „Annahme“ des Paradoxes. Demgegenüber „spricht Christi Lebensgeschichte zu den Gewissen“, fordert die religiös-ethische Einstellung[480]). So setzt Geismar, ebenso wie Bohlin, Gewissensreligion und intellektualistische Spekulation über die Religion einander entgegen[481]).

Die Lösung dieser Schwierigkeit sieht Geismar in der organischen „Verbindung zwischen Religiosität A und Religiosität B“, wie diese sich ja tatsächlich bei Kierkegaard findet[482]); nach Kierkegaard selber komme es eben darauf an, „daß die Erkenntnis des absoluten, qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch dadurch modifiziert werde, daß man wagt, kindlich sich mit Gott einzulassen“[483]). Kierkegaard muß also durch Kierkegaard selber ergänzt, berichtigt werden. Wir haben hier somit auch bezüglich der Lösung dieselbe Grundanschauung wie bei Bohlin.

Indem und soweit nun damit die Problematik der Gedankenwelt Kierkegaards in der Frage nach der Berechtigung der Metaphysik im Ganzen der Glaubenserfahrung gesehen wird, heißt das letztens nichts anderes, als daß man die Gedankenwelt Kierkegaards vom Gesichtspunkt der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Denken her schaut.

Die Kritik, die somit an der Anschauung Kierkegaards geübt wird, zeigt sich immer wieder innerhalb der skandinavischen Theologie: Bohlin—Geismar haben ihre Vorgänger, und diese sind nicht ohne Einfluß auf sie geblieben. In Frage kommen zunächst

---

[477]) Ed. Geismar, S. K. III, S. 76.
[478]) A. a. O. S. 78.
[479]) A. a. O. S. 79.
[480]) Ebenda.
[481]) Wie sehr G. mit B. übereinstimmt, ist selbst in der Terminologie nachzuweisen: G. spricht a. a. O. S. 80 von einem „krampfhaften Festhalten“ des Paradoxes, B. ebenso Z. Th. K. a. a. O. S. 187 von einem „krampfhaften Festhalten an einem unsinnigen metaphysischen Faktum“.
[482]) S. K. a. a. O. S. 80.
[483]) Ebenda.

ein norwegischer und ein dänischer Theologe, Fr. Petersen und N. Teisen.

Petersen[484]) steht theologisch Martensen[485]) nahe; er will eine „christliche Spekulation", d. h. eine Spekulation auf Grund des Glaubens, der Offenbarung[486]). Eine solche Einstellung wird natürlich Anstoß nehmen müssen an der Betonung der Paradoxe bei Kierkegaard[487]). Paradoxe gibt es nach Petersen nur für die „Begriffe des natürlichen Menschen"[488]), nur „wenn wir... die abstrakt-philosophischen Gottesbegriffe, die alle dem gottverlassenen Leben zugehören, festhalten wollen, aber nicht, wenn wir uns von Gottes eigener Offenbarung unterweisen lassen"[489]). Es besteht eben „ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Verstand des Wiedergeborenen und des Nichtwiedergeborenen"[490]); letztens gründet die Paradoxie in der Sünde[491]). „Für eine fortschreitende christliche Erkenntnis wird das Entgegengesetzte geschehen von dem, was Kierkegaard will. Anstatt daß die Paradoxe schärfer werden, werden sie weniger werden und weniger paradox"[492]). Es gibt im Christentum nur „relative Paradoxe", d. h. nur „Mysterien"[493]). Indem aber Kierkegaard an die Stelle des Mysteriums das Paradoxe setzt, ist er „Rationalist"[494]). Die Theologie der Paradoxie ist rationalistische Theologie. Was Kierkegaard verkündet, ist nicht Christentum, sondern „natürliche Religiosität"[495]). Freilich, Kierkegaards „Herz war christlich"[496]), aber „sein Verstand war" eben „darin, was er Christentum nannte,

---

[484]) Vgl. Fr. Petersen, Dr. S. K.s Christendomsforkyndelse 1879 (s. auch o. S. 278 Anm. 1); über ihn s. etwa „Edda" Band XIX, 1923, S. 22 ff. 313 ff. Bohlin erwähnt P. „Dogmat. Ansch." S. 363 Anm. 1. 383 Anm. 1; vgl. „Et. Åskådn." S. XI.

[485]) S. Christendomsforkyndelse S. 519; vgl. Edda S. 314. 22. Auch in dem Artikel von N. Nöjgaard, „Kritik af nogle K.-Kritikere" (Teol. Tidsskr. 4. Reihe, 7. Band 1926, S. 23 ff.), der mir nachträglich bekannt wird, ist P. mit Martensen zusammengestellt (s. S. 27).

[486]) Christendomsfork. a. a. O.; vgl. Edda S. 24.

[487]) P. geht die einzelnen Paradoxe K.s durch: das „metaphysische Paradox", das mit der Gotteserkenntnis gegeben ist (Christendomsfork. S. 574 f.), das „absolute" Paradox der Gottmenschheit Christi (a. a. O. 583 f.), das Paradox der Sünde: die Sünde als Freiheit und Notwendigkeit (590), die Sünde als Verwandlung des innersten Wesens des Menschen (591 f.), das Paradox der Versöhnung (594) und der Sündenvergebung (598). Ebenso lehnt P. auch die „indirekte Mitteilung" ab (643 ff.).

[488]) A. a. O. S. 589.

[489]) A. a. O. S. 588.

[490]) A. a. O. S. 581.

[491]) A. a. O. S. 578 ff. 580.

[492]) A. a. O. S. 610.

[493]) A. a. O. S. 583. 586. 588. 593. 594. 597. 607.

[494]) A. a. O. S. 883.

[495]) A. a. O. S. 879.

[496]) Vgl. a. a. O. S. 888.

nicht weitergelangt als bis zum Rationalismus“[497]). Hat so Kierkegaard, was „den positiven religiösen Glauben und das Christentum“ betrifft, keine „klare Erkenntnis“[498]) gehabt, — ein Verdienst ist ihm nicht abzusprechen: er hat gezeigt, wie der „eigentliche Menschenadel“ in der Freiheit besteht[499]): „dieses Prinzip der Freiheit behauptet zu haben, sehen wir für das große Hauptverdienst Kierkegaards an“[500]). Betonung der Freiheit aber ist Betonung der Persönlichkeit. Und indem diese Begriffe der Freiheit und der Persönlichkeit am klarsten zum Ausdruck kommen in „Entweder—Oder“, ist nach Petersen eben „dieses Werk“ Kierkegaards sein „Hauptwerk“[501]).

Die Bedeutung Kierkegaards liegt also in der ethischen Sphäre, den metaphysischen[502]) Wahrheiten des Christentums aber vermochte er keine sachentsprechende Darstellung zu geben, und das deshalb nicht, weil er eben Intellektualist, Rationalist war und als solcher keinen Sinn hatte für das Mysterium.

In der gleichen Richtung wie die Kritik Petersens bewegt sich auch die Kritik des Dänen Teisen[503]), wenn er auch theologisch anders eingestellt ist als Petersen[504]). Auch Teisen sieht die Schwierigkeit in der Anschauung Kierkegaards wesentlich in der Herausstellung der Paradoxien, und auch er möchte an die Stelle des Paradoxes das Mysterium gesetzt sehen[505]). Die Paradoxtheologie Kierkegaards ist gebildet unter dem Eindruck des altkirchlichen Dogmas. Lehrmeister für die christologische Anschauung Kierkegaards ist Athanasius[506]): „Wenn Kierkegaard nicht Athanasius' Lehre im Kopf gehabt hätte, würde es ihm niemals eingefallen sein, daß hier ein Entweder—Oder wäre: entweder ein bloß menschlicher Lehrer oder ein Gott!“[507]). In der Sündenauffassung ist Kierkegaard von Augustin abhängig: „Daß der Mensch Unwahrheit ist durch und durch, total, das ist das Paradox des Augustin“[508]). Aber indem Kierkegaard so das altkirchliche

---

[497]) A. a. O. S. 884. [498]) A. a. O. S. 883.
[499]) A. a. O. S. 881. [500]) Ebenda.
[501]) A. a. O. S. 882, Zur Betonung des „Persönlichkeitsprinzips“ s. ebenso H. Martensen, Die christliche Ethik. Allgemeiner Teil [5] 1887, S. 281.
[502]) Die Gegenüberstellung „metaphysisch“ — „ethisch“ findet sich a. a. O. S. 592.
[503]) Vgl. N. Teisen, Om S. K.s Betydning som kristelig Tänker, 1903.
[504]) T. nimmt eine kritische Stellung ein gegenüber der Orthodoxie (vgl. z. B. a. a. O. S. 8. 14); er betont nachdrücklich, daß es gilt, einen „Unterschied“ zu machen „zwischen Glaube und Theologie, zwischen religiösen Erlebnissen und Erfahrungen auf der einen und dogmatischen Formeln auf der anderen Seite...“ (15; vgl. 17). — Bohlin erwähnt T. in „S. K. u. d. relig. Denken“ S. 87. 105. 108. 112. 116 u. „Dogmat. Ansch.“ S. 42 Anm. 1; s. auch „Et. Åskådn.“ S. XI.
[505]) S. a. a. O. S. 46 f. 49. 82. 84.
[506]) A. a. O. S. 63.
[507]) A. a. O. S. 69.
[508]) A. a. O. S. 53.

Dogma in der ganzen ihm anhaftenden Paradoxie aufnahm und zur Darstellung brachte, hat er doch zugleich dessen gänzliche Unhaltbarkeit gezeigt: „...es ist ihm ganz gewiß gelungen, nicht das Christentum, aber die orthodoxe Christologie in absurdum zu führen“ [509]). Und was für die Christologie gilt, das gilt ebenso auch für die Sündenauffassung. Die Unhaltbarkeit der augustinischen Anschauung wird bei Kierkegaard darin offenbar, daß er sich genötigt sieht, neben die Tatsache, daß der Mensch die Unwahrheit ist, die andere von der „Freiheit des Willens“ [510]) zu stellen, eine Tatsache, die von den „Prämissen Augustins“, von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen aus, eine Unmöglichkeit darstellt [511]). „Hätte er (Kierkegaard) tiefer und klarer gesehen, dann hätte er sehen müssen, daß die absurde Auffassung vom Christentum, zu der er geführt war, eine Revision forderte, nicht von den Fundamentalsätzen des Christentums, aber wohl von gewissen kirchlichen Lehren — der athanasianischen Lehre vom Gottmenschen, der augustinischen Lehre von der vollständigen Verderbnis der Menschennatur durch die Sünde, der Lehre, daß der Tod das Gericht ist, daß wenige selig werden, und daß die Verlorenen in einer ewigen Pein leben werden — und er hätte sehen müssen, daß hoch über dem ‚engbrüstigen, asthmatischen Christentum‘, in dem er aufgewachsen war, und das er mit einer Konsequenz durchführte, die seine Gegner nicht haben verstehen wollen, und die sein größter Ruhm ist, sich das ideale Bild eines Christentums zeichnet, lichter und milder, als er in seinen besten Augenblicken zu glauben wagte“ [512]). Der Ansatzpunkt für eine solche Auffassung des Christentums aber ist in Kierkegaards Anschauung ganz deutlich enthalten, und zwar eben in der Betonung der Freiheit, der Innerlichkeit [513]), des Ethischen: „...er (Kierkegaard) behält doch das wesentliche Verdienst gegenüber einer Mit- und Nachwelt, die dahin tendierte, das Ethische zu schwächen und zu verflüchtigen, dieses mit einer seltenen Stärke und Klarheit behauptet zu haben“ [514]).

[509]) A. a. O. S. 69; vgl. 17 f.

[510]) A. a. O. S. 58.

[511]) A. a. O. S. 57. 89.

[512]) A. a. O. S. 104 f. Vgl. dazu Ed. Geismar, Teol. Tidsskr. 1925, S. 338 f.: „Will man Kierkegaard überwinden, muß man noch einmal die Dogmen von der Gottmenschheit und von der ewigen Verdammnis revidieren; man wird es schwierig haben, zu verneinen, daß etwas von der Schiefheit bei Kierkegaard sich daraus ableitet, daß er das Dogma der Kirche todernst nimmt“. — Als Fremdkörper im Ganzen der Gedankenwelt K.s sieht das Dogmatische A. B. Drachmann, Hedenskab og Christendom hos S. K. (Udvalgte Afh.) an; über ihn ausführlicher Nöjgaard a. a. O. S. 29 ff.

[513]) A. a. O. S. 108.

[514]) A. a. O. S. 95. Gedanken Teisens nehmen auch auf R. Hoffmann, K. u. d. relig. Gew. 1910, vgl. S. 192 ff., und zugespitzter, Schrempf nahekommend, „A. Gemmer, S. K. Sein Leben u. s. Werk“ in „A. Gemmer u. A. Messer, S. K. u. Karl Barth“ 1925, vgl. S. 133.

Die Übereinstimmung, die in der Beurteilung der Gedankenwelt Kierkegaards zwischen Bohlin—Geismar, Petersen und Teisen besteht, ist deutlich. Die Paradoxe Kierkegaards werden als Fremdkörper in einem religiös-ethisch orientierten Gedankengang abgelehnt. Nicht die Paradoxtheorie, sondern die Erfahrungslinie stellt das Eigenste der Kierkegaardschen Anschauung dar. Und eben mit dieser Erkenntnis hängt es zusammen, daß Petersen und Teisen in gleicher Weise an die Stelle der Paradoxie das Mysterium setzen wollen. Derselbe Gedanke läßt sich auch bei Bohlin nachweisen[515]). Harmonisch ordnet er sich in das Ganze der Bohlinschen Gedankenwelt ein, denn während bei der Anerkennung der Paradoxie die Sphäre des Glaubens Gegenstand des Intellekts wird, indem ja die Paradoxie eben dadurch entsteht, daß man den Intellekt anwendet auf den Glaubensgegenstand, wird, wenn man den Glauben als Mysterium auffaßt, die Sphäre des Glaubens der Zuständigkeit des Intellekts entzogen: es handelt sich eben um ein nur dem Glauben und seinem Denken zugängliches Geheimnis. Ablehnung des Intellektualismus bedeutet augenscheinlich Ablehnung des Paradoxiecharakters des Glaubens und demgegenüber Anerkennung des in ihm enthaltenen Mysteriums!

Der Versuch, die Paradoxie durch das Mysterium zu ersetzen, läßt sich noch über Petersen und Teisen hinaus zurückverfolgen.

Der Gedanke des Mysteriums spielt eine entscheidende Rolle in der Anschauung eines Mannes, der Kierkegaard besonders nahegestanden hat, — in der Anschauung von Rasmus Nielsen, wie sie vor allem in dessen „Religionsphilosophie“[516]) zum Ausdruck kommt. In den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt Nielsen das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Der das Ganze beherrschende Grundgedanke wird deutlich bereits im Vorwort ausgesprochen: „Glaube und Wissen sind als Prinzipien absolut ungleichartig. Die Ungleichartigkeit der Prinzipien setzt keinen Bruch mit den allgemeingültigen Denkgesetzen, aber beweist die Unmöglichkeit jedweden wissenschaftlichen Übergangs entweder vom Wissen zum Glauben oder vom Glauben zum Wissen. Der lange Streit zwischen Religion und Wissenschaft hat ursprünglich seinen Grund in einer unklaren Mischung der ungleichartigen Prinzipien, und muß also aufhören, wenn die Mischung aufhört. Der Satz, daß Wahrheit in der Religion nicht Wahrheit in der Wissenschaft ist, ist nicht länger ein Paradox, wenn die absolute Grenze des Wissens zusammenfällt mit dem Mysterium, von wo die Glaubenserkenntnis ausgeht und wozu sie zurückkehrt...“.

---

515) T. Bohlin, S. K. u. d. relig. Denken, S. 129 f.

516) Vgl. R. Nielsen, Religionsphilosophie 1869. Hier wird K. erwähnt S. 6 f. 71 Anm. 211. 290. 297. 302 f. 342. 359. 414. 428. 503 Anm. 506 Anm. 509 f. 524 Anm. Bei Bohlin wird N. erwähnt „S. K. u. d. relig Denken“ S. 106. 130; s. auch „Et. Åskådn “ S. XI.

Der Streit zwischen Offenbarung und Vernunft ist letztens der Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit, Willensgrund und Wesensgrund[517]). Es handelt sich hier um „zwei absolut ungleichartige Erkenntniskreise“[518]). Es ist unmöglich, die Notwendigkeit aus der Freiheit und die Freiheit aus der Notwendigkeit abzuleiten; aber es besteht eine „ursprüngliche Grundeinheit der entgegengesetzten Prinzipien“. Diese „Grundeinheit“ aber „muß notwendigerweise als ein für das menschliche Wissen undurchdringliches Mysterium aufgefaßt werden. Dieses Mysterium ist kein Paradox. Denn das Paradox erscheint nur, wenn das wissende Bewußtsein einseitig Partei für die Vernunft nimmt und dadurch, daß es den Verstand bis zum äußersten anstrengt, vom Vernunftprinzip aus die Offenbarung begreifen will. Indem wir das Mysterium anerkennen, anerkennen wir die innere Unendlichkeit der beiden Erkenntniskreise“[519]). Und dann weist Nielsen das Mysterium an den einzelnen Punkten der Religionsphilosophie auf, vor allem im Gottes- und im Christusgedanken: „Das Mysterium ist in dem väterlichen Selbst die ursprüngliche, nicht entstandene Einheit von Wesen und Wille, von Notwendigkeit und Freiheit“[520]). Auch „das gottmenschliche Selbst“ ist ein Mysterium[521]) und nicht „‚ein Paradox‘“, „‚ein Absurdum‘“, nicht „‚das tiefste Inkognito oder die undurchdringlichste Unkenntlichkeit‘“, wie Kierkegaard meint[522]). „Ja, das ist eine sonderbare Art Dialektik, daß das gottmenschliche Selbst, das Selbst, worin alle Gotteserkenntnis, alle wahre Selbsterkenntnis gründen soll, nicht bloß ein Zeichen ist, dem von anderen widersprochen wird, sondern wesentlich ein Zeichen, das sich selbst widerspricht“[523]). „Der Offenbarung entspricht das Mysterium“[524]). Es gilt, den „Unterschied“ zu erkennen „zwischen einem Mysterium und einem Absurdum“[525]). „Das Mysterium löst den Widerspruch auf, indem es die widersprechenden Begriffe auflöst“[526]). „...das Mysterium ist die absolute Grenze des Wissens und des Glaubens; das Mysterium ist die verborgene Einheit der absolut ungleichartigen Prinzipien; das Mysterium ist die Auflösung des Dualismus“[527]).

---

[517]) S. a. a. O. S. 33.
[518]) A. a. O. S. 34.
[519]) Ebenda.
[520]) A. a. O. S. 100; s. auch 102.
[521]) A. a. O. S. 295.
[522]) A. a. O. S. 302 f.
[523]) A. a. O. S. 304. Vgl. T. Bohlin, S. K. u. d. relig. Denken S. 106 f., wo die hier in Betracht kommenden christologischen Gedankengänge N.s meist mit N.s eigenen Worten wiedergegeben sind.
[524]) A. a. O. S. 45.
[525]) A. a. O. S. 303.
[526]) Ebenda.
[527]) A. a. O. S. 174. Über der Verschiedenheit zwischen der Anschauung N.s und der K.s darf aber die Übereinstimmung nicht übersehen

Wir merken unmittelbar, wie jene Interpreten der Anschauung Kierkegaards auf die religionsphilosophischen Gedanken R. Nielsens zurückgehen. Vom Standpunkt Kierkegaards aus ist mit der Feststellung dieser Abhängigkeit das Urteil über jene Auffassungen gesprochen: sie bedeuten eine Verkennung der Grundintention Kierkegaards. „...er (Nielsen) ist weder ein Dialektiker, noch hat er auch einen Begriff von der Leidenschaft des Glaubens. Nicht mehr als Mag. Adler Hegel aufgegeben hatte, nicht mehr hat im wesentlichen R. N. das Alte fahren lassen. Das sieht wohl aus, als (ob), aber mein Polizei-Blick sieht sogleich die Falsation. Seine ganze Position ist außerhalb der absoluten dialektischen Leidenschaft" (Pap X^1 A 349). Nielsen ist letztens Idealist. Als solcher hat er keinen Sinn dafür, daß echte Dialektik recht eigentlich im Leben gründet: „Zu wissen, doch so stark beeinflußt zu sein, daß man eine Vorstellung davon hat, daß das Wahre nur in Leiden erreicht wird, daß der Grad der Wahrheit der Grund des Leidens ist — und dann unter der Hand von Einem Gedanken, Ausdrücke empfangen zu wollen, worin mein Herzblut und mein Leiden klopft — es unter der Hand empfangen zu wollen, um es dann für sein Eigenes auszugeben" (Pap X^1 A 108)[528]). Gerade die Theologie

---

werden. Vgl. dazu etwa die Darstellung der Gedankenwelt N.s bei Ed. Asmussen, Entwicklungsgang und Grundprobleme der Philosophie Rasmus Nielsens (Erlanger Dissertation), 1911: „...schon in seiner Hegelschen Periode" (s. auch Pap. X^1A 674) „vermißt" N. „bei seinem Meister den Wirklichkeitssinn" (Asmussen a. a. O. S. 28). „...der Übergang" „von Ideell zu Reell" „muß" „durch einen Sprung geschehen" (a. a. O. S. 75). „So weit kann die Wissenschaft reichen, daß sie die Notwendigkeit der Wahl feststellt" (85). „Keine persönliche zusammenhängende Lebensanschauung ist möglich ohne Glauben, kein wesentlicher Glaube ist möglich ohne entscheidende Selbstbestimmung, keine entscheidende Selbstbestimmung ist möglich ohne eine Wahl, keine Wahl ist möglich ohne eine selbstbewußte wählende, für ihre Wahl verantwortliche Subjektivität" (86; Zitat aus N.s „Philosoph. Grundprobleme" S. 72). Man beachte auch die anerkennende Erwähnung Schellings in „Religionsphilosophie" S. 28 f.

[528]) Daß diese Stelle sich auf N. bezieht, geht aus dem Vergleich derselben mit Pap. X^1 A 91 hervor; s. die Note der Herausgeber der Tagebücher zu Pap. X^1 A 108. — Ähnliche ablehnende Äußerungen über N. s. auch Pap. IX A 258 („...Gott weiß, ob er so tief entwickelt ist, daß er wirklich im Ernst den Gedanken fassen könnte, in der Welt zu leiden"), X^1A 13 („...reduplizieren ist etwas, das nicht für ihn existiert..."), 111 („Mich verstehen bis zu einem gewissen Grade kann R. Nielsen; aber er kann nicht sich selbst widerstehen, ist bezaubert von all' diesem Tiefsinnigen, eilt heim, zeichnet es auf und teilt es mit — anstatt erst es zur Handlung in sich zu machen. Seine Wahrheits-Mitteilung wird in alle Ewigkeit nicht Handlung"), IX A 231 („...wesentlich Dialektiker wird er vielleicht niemals..."). Immer wieder erhebt K. den Vorwurf gegen N., daß dieser stillschweigend seine Gedanken benutze: Pap. X^1 A 87 („R. Nielsen wird vermutlich nun Furore machen mit dem, was er wesentlich mir schuldet..."), vgl. 91; 343 („...die Schriften sind auf mannigfaltige Weise geplündert; just die Pseudonyme am meisten, welche

der Paradoxe mit der ihr eignenden Dialektik gründet in Kierkegaards Leben, die „Paradoxlinie" baut sich auf der „Erfahrungslinie" auf. Dieser somit von Kierkegaard selbst ausdrücklich aufgewiesene Tatbestand ist für das Verständnis von Kierkegaards gesamtem Werk unerläßlich.

Aber es ist doch nun nicht so, als ob die von Nielsen abhängigen Kierkegaard-Kritiker sich dieser Erkenntnis völlig verschlossen hätten. Im Gegenteil läßt sich deutlich beobachten, daß jene Auffassung des Verhältnisses von Paradoxtheorie und Erfahrungslinie sich auch in den Reihen jener Theologen Bahn bricht; sie kommt klar zutage in der Kritik, die Geismar trotz aller Betonung seiner Übereinstimmung mit Bohlin doch an dessen Anschauung übt.

Nicht stichhaltig scheint Geismar vor allem die Auffassung zu sein, die Bohlin von der Sünde bei Kierkegaard hat. Zunächst weist Geismar darauf hin, daß, wenn man Bohlins Darstellung für richtig halte, man Kierkegaard eine solche „Inkonsequenz" im Denken zutrauen müsse, die bei einem Denker wie Kierkegaard jedenfalls höchst merkwürdig berühren muß. Man vergegenwärtige sich: im „Begriff der Angst" kämpft Kierkegaard bis zum äußersten für eine voluntaristische Auffassung der Sünde, in den „Brocken" und der „Nachschrift" vertritt er die gerade entgegengesetzte Anschauung, und in der „Krankheit zum Tode" kehrt er wieder zu seiner ursprünglichen Meinung zurück[529])! Kierkegaard sollte die nur zu offenkundige Inkonsequenz nicht gemerkt haben?! Aber nun ist doch auch nach Geismar gegen die Richtigkeit der Analyse Bohlins kaum etwas einzuwenden. Will man Kierkegaard jene Inkonsequenz des Denkens nicht zutrauen, dann bleibt nur übrig, die betreffenden Anschauungen nicht Kierkegaard unmittelbar, sondern den Pseudonymen zuzuschreiben[530]). Jedes Pseudonym kämpft als eine Einzelperson von seinem individuellen Stand-

---

er deshalb niemals zitiert, vielleicht, ganz schlau berechnet, als die am wenigsten gelesenen..."), vgl. 414; E. P. 1850, 202 („...aber Nielsen nahm die Gedanken und verheimlichte, woher..."); Pap. X¹ A 52 („Es ist etwas Tragikomisches in meiner Situation mit R. Nielsen. Er hat allmählich sich so in meine Schriften eingelesen, daß jeden zweiten Augenblick ein Bild kommt, eine geistreiche Bemerkung, die ich kenne und der Stelle nach zitieren könnte; aber er scheint das nicht zu merken"); ebenso verwendet N. Gedanken aus Gesprächen mit K. (vgl. Pap. X¹ A 343. 414). K. bekennt: „Er (Nielsen) bekommt nun Mitteilungen von mir, die er sonst niemals bekommen würde, und er bekommt sie privat..." (Pap. X¹ A 14). K. stellt sein Verhältnis zu N. in Vergleich mit seinem Verhältnis zu Regine (Pap. X¹ A 280, S. 190 f.); er hat N. „in" sein „Gottesverhältnis hineingezogen" (Pap. IX A 231, vgl. 229. 259). Zuerst scheint N. im Jahre 1839 Pap. II A 546 erwähnt zu sein. Vgl. Geismar, S. K. IV, S. 100 ff. („Das Verhältnis zu R. N. u. Martensen") u. Ed. Asmussen a. a. O. S. 16 ff.

[529]) S. Teol. Tidsskr. a. a. O. S. 304.

[530]) Vgl. o. S. 127 Anm. 76.

punkt aus gegen eine falsche Sündenauffassung, wie sie in der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck kommt; jedes Pseudonym sucht auf seine Weise Hegel zu überwinden: Vigilius Haufniensis wehrt sich gegen den Gedanken, „daß die Sünde auf einem Übergang von logischer Art beruht“ [531]); er betont demgegenüber in Anlehnung vor allem an Trendelenburg den „Sprung“ [532]). Johannes Climacus kämpft wider eine Anschauung, die die Tiefe des Sündenbewußtseins übersieht, indem sie das Christentum auffaßt als eine „religiöse Idee à la Strauß“ [533]), auf die der Mensch sich nur zu besinnen braucht, um erlöst zu werden, eine Anschauung also, die pelagianischen Tendenzen huldigt. Johannes Climacus überwindet diese Anschauung durch die Herausstellung des qualitativen Gegensatzes zwischen Gott und Mensch; der Mensch als solcher ist Sünde; Sünde ist eine „allumfassende Macht“ [534]). Die beiden Auffassungen von Sünde, die hier zum Ausdruck kommen, sind logisch nicht miteinander zu vereinen: die Sünde eine Willenstat, ein Akt der Freiheit — die Sünde ein Sein; auf der einen Seite gehört die Sünde damit in die religiös-ethische Sphäre, auf der anderen Seite aber in die metaphysische. Und doch haben beide Auffassungen nach Geismar ihr Recht: sie ergeben sich eben mit Notwendigkeit aus der verschiedenen Frontstellung, die „Kierkegaard“ jedesmal einnimmt. Es ist also nicht so, daß lediglich die religiös-ethische Auffassung der Sünde Wahrheitsbedeutung hat, — dasselbe gilt vielmehr in gleicher Weise auch von der metaphysischen; die metaphysische Auffassung gründet in der religiös-ethischen, in dem „religiösen Erleben“ [535]): das religiöse Erleben vereint, was „gedankenmäßig nicht in Harmonie gebracht werden kann“ [536]). „Der Paradox-Gedanke“ ist nicht „terminus a quo in Kierkegaards Gedanken über die Sünde“, vielmehr „tritt er gerade als ... terminus ad quem auf“ [537]). Weil aber so sowohl die religiös-ethische als auch die metaphysische Auffassung in gleicher Weise in dem Erleben gründen, deshalb „finden sich auch beide Gedankengänge in der ‚Krankheit zum Tode‘; wohingegen die früheren Pseudonyme jedes die Seite des Sündenbewußtseins herausgearbeitet haben, für die dieses Pseudonym von seinem Standpunkte aus und bei seiner Tendenz Verwendung hatte; und ganz richtig, wie Bohlin später zeigt, in der Polemik gegen Hegel“ [538]). Aber wird denn Sünde

---

531) S. Teol. Tidsskr. a. a. O. S. 309.
532) A. a. O. S. 309 f.
533) A. a. O. S. 311.
534) A. a. O. S. 309.
535) Ebenda.
536) Ebenda.
537) Ebenda.
538) Ebenda.

nicht intellektualistisch gefaßt, wenn Kierkegaard sie als „Unwahrheit" im Gegensatz zu „Wahrheit" beschreibt? Nach Geismar bedeutet eine solche Charakterisierung nichts anderes als eine Angleichung an den Sprachgebrauch Hegels[539]).

Man könnte fragen, ob Geismar nicht, wenn er seine Kritik weiter ausdehnte, völlig über die Anschauung Bohlins hinausgeführt werden muß.

Aber wenn auch die immanente Kritik der Bohlinschen Position sowie der Hinweis auf ihre Genealogie die Schwierigkeit, mit der sie behaftet ist, deutlich zeigt, so darf doch der in ihr enthaltene Wahrheitskern nicht übersehen werden. Es ist wohl kaum zu leugnen, daß Kierkegaard die auf persönliches Erleben sich gründende Erkenntnis von der zwischen Gott und Mensch bestehenden Kluft, der absoluten Verschiedenheit von Zeit und Ewigkeit zuspitzt und übersteigert. Das ist auch Kierkegaard selber bewußt gewesen. Er erklärt ausdrücklich, daß diese Übersteigerung, diese Vereinseitigung sogar in seiner Absicht gelegen habe: er muß übersteigern, er muß vereinseitigen, weil er Korrektiv sein will. „Meine Produktivität, betrachtet als ‚das Korrektiv' zu dem Bestehenden. Die Bestimmung ‚Korrektiv' ist eine Bestimmung der Reflexion gleichwie: hier — da; rechts — links. Der, der ‚das Korrektiv' abgeben soll, hat nun genau und gründlich die schwachen Seiten des Bestehenden zu studieren — und dann einseitig das Gegenteil hinzustellen; tüchtig einseitig. Gerade darin liegt das Korrektiv, und darin wieder die Resignation in dem, der es tun soll. Das Korrektiv wird ja in einem gewissen Sinn spendiert auf Grund des Bestehenden. Wenn dann dieses Verhältnis richtig ist, dann kann wieder ein vermutlich scharfsinniger Kopf kommen und die Einwendung gegen ‚das Korrektiv' machen, daß es einseitig ist — und er kann das ganze Publikum dazu

---

[539]) A. a. O. S. 314. Ebenfalls auf die Anwendung Hegelschen Sprachgebrauches ist ganz offenbar die Bezeichnung Gottes als des „prädikatlosen Seins" (E. P. 1854, 111 f.) zurückzuführen. An der betreffenden Stelle, auf die ja Bohlin besonderen Wert legt (s. o. S. 344), ist die Bezeichnung „prädikatloses Sein" Einkleidung und Umschreibung des alttestamentlichen Gottesnamens „ich bin, der ich bin", von dem auch die Erörterung ausgeht. Daß K. es hier ablehnt, „Gott überhaupt irgendwelche positive Bestimmungen beizulegen" (Bohlin, Dogmat. Ansch. S. 419), hat, wie ganz klar aus K.s Worten hervorgeht, darin seinen Grund, daß er der Gefahr entgehen möchte, die Erhabenheit Gottes durch Anthropomorphismen wieder in Frage zu stellen (s. auch K. Koch, S. K., S. 144). Daß mit jener Bezeichnung keinenfalls irgendwie der Gedanke der Persönlichkeit Gottes in den Hintergrund gedrängt werden soll, geht deutlich aus einer Tagebucheintragung hervor, die dem gleichen Jahre entstammt wie die genannte: „[Gott] ist sicherlich Person, aber ob er gegenüber dem einzelnen es sein will, beruht darauf, ob es Gott so wohlgefällt. Das ist Gnade von Gott, daß er im Verhältnis zu der Persönlichkeit sein will; wenn Du seine Gnade verspielst, straft er Dich dadurch, daß er sich objektiv zu Dir verhält" (E. P. 1854, 319).

bringen, zu glauben, da sei etwas daran. Du lieber Gott. Nichts ist leichter für den, der das Korrektiv abgibt, als die andere Seite dazuzusetzen; aber dann hört es ja gerade auf, das Korrektiv zu sein und wird selbst ein Bestehendes. Eine solche Einwendung kommt deshalb von einem, dem ganz und gar Resignation mangelte, das ‚Korrektiv' abzugeben, und nicht einmal Geduld hat, dies zu fassen" (Pap X^1 A 640). Die Einseitigkeit ist also Notwendigkeit. Aber sie ist und bleibt doch eben Einseitigkeit, faßt nicht das Ganze und hat nur insoweit Berechtigung, als „die andere Seite" vorausgesetzt ist. Der Kierkegaard der Paradoxe ist nicht der ganze Kierkegaard. Und indem das Korrektiv nur sinnvoll ist im Hinblick auf das Bestehende, zu dem es das Korrektiv darstellt, so ist es durchaus im Geiste Kierkegaards, wenn in einer bestimmten Situation das, was zunächst als Bestehendes galt, seinerseits wieder Korrektiv wird. So bedeutet es „Aneignung" der Gedanken Kierkegaards, wenn Bohlin in der Gegenwart Kierkegaard als Vertreter der Erfahrungstheologie Korrektiv zur Paradoxtheologie Barths sein läßt. Aber darf man wirklich sagen, daß Kierkegaards Korrektiv heute keine Aufgabe mehr habe, daß die Gefahr, gegen die er sich wendet, endgültig überwunden sei? Die theologische Lage der Gegenwart macht es verständlich, daß Bohlin mit Entschiedenheit die andere Seite betont. Die Verselbständigung des Korrektivs fordert sozusagen das Gegenkorrektiv, das das Bestehende in sich trägt. Aber die Wahrheit im Korrektiv muß dabei erhalten bleiben.

Das Kierkegaard-Verständnis Bohlins scheint mir einem Hauptanliegen Kierkegaards nicht gerecht zu werden, der Auslegung, die er dem existentiellen Denken gibt. Fraglos, das Erleben, Erfahren spielt für den existentiellen Denker eine entscheidende Rolle; das existentielle Denken ist ein Denken, das nicht die Wirklichkeit irgendwie konstruieren will, sich also über die Wirklichkeit erhebt, sondern vielmehr die Souveränität der Wirklichkeit anerkennt, sich unter die Wirklichkeit beugt und seine Aufgabe darin sieht, sich das Gegebene anzueignen. Doch dabei handelt es sich immer um ein Denken, und das Denken folgt seinem Gesetz, indem es zergliedert, Gegensätze herausstellt, Spannungen aufweist. Der Begriff der Paradoxie ist Zeugnis. Hier taucht freilich die Gefahr der Selbstherrlichkeit auf. Das Denken verrennt sich in seiner Leidenschaft so in die Paradoxie, daß es an der Wirklichkeit nur noch die Paradoxie, daß es nicht mehr die Wirklichkeit, sondern nur noch die Paradoxie sieht. Sein Gebilde scheint die Wirklichkeit beiseitezuschieben. So empfindet Bohlin dieses Denken als Fremdkörper. Die Erfahrung wird aufgeboten gegen das Denken, das in seinen Paradoxien schwelgt. Und doch scheint mir eben das existentielle Denken Kierkegaards hier nicht voll gewürdigt. Tatsächlich besteht eine Gleichartigkeit zwischen

dem existentiellen Denken und dem autonomen; aber sie liegt lediglich im Formalen. Dieses Denken kann niemals zum Intellektualismus und Rationalismus werden, denn als existentielles Denken ist es ein Denken „vor Gott“: „gläubiges Denken“[540])! Als solches hat es seine „Grenze“ an der gottgegebenen Wirklichkeit; es zerlegt diese Wirklichkeit nach den ihm immanenten Gesetzen, aber es zerstört sie nicht. Im Gegenteil, die Arbeit, die dieses Denken treibt, steht im Dienste der Wirklichkeit, im Dienste der Offenbarung, ja, die Objektivität des Glaubens hat in diesem Denken ihre beste Sicherung. Denn indem das Denken sich immer wieder an der Wirklichkeit stößt, wird es immerfort der Objektivität der Wirklichkeit inne. Das Paradox ist das Zeugnis der Wirklichkeit, die sich nicht meistern läßt! Existenz und Denken fallen „in Wirklichkeit“ nicht auseinander. Das Denken als gläubiges Denken nimmt vielmehr an dem Kampf des Glaubens teil und ist eben so existentielles Denken. Theorie und Praxis einen sich; die theoretische Arbeit wird praktische Notwendigkeit. Existentielles Denken — ein Denken, das niemals von dem Ich und der gottgegebenen geschichtlichen Wirklichkeit abstrahiert, denn es ist das Denken der Existenz „vor Gott“! Indem aber Bindung an die Wirklichkeit der Offenbarung Bindung an das Ewige bedeutet, tritt dieses Denken in besonderer Weise in das Licht der Ewigkeit. Eben damit wird dann auf der einen Seite der Vorläufigkeitscharakter des Denkens deutlich; das Denken wird seiner Schranken inne; andererseits aber erhält es gerade so seine Gewißheit, denn wenn das glaubende „vor Gott“ zum schauenden geworden ist, dann werden wir ihn „erkennen, wie er ist“!

Die Bedeutung Kierkegaards für die Theologie der Gegenwart scheint mir wesentlich in der Forderung eines solchen gläubigen, existentiellen Denkens zu bestehen.

---

[540]) Vgl. hierzu etwa Herm. Herrigel u. Friedr. Gogarten, Vom skeptischen u. gläubigen Denken. Ein Briefwechsel (Zw. d. Z., 3. Jahrg., Heft 1, 1925, S. 62 ff.) u. neuerdings auch Herm. Herrigel, Das neue Denken 1928; s. bes. S. 224 („Es gibt kein Denken außerhalb der Person...“), S. 226 („Denken ist immer auf Wirklichkeit gerichtet...“), S. 242 („Die Wirklichkeit bleibt Wirklichkeit auch im ‚Denken‘; sie ist nicht i m Denken, sondern sie steht ihm, mit Grisebach zu sprechen, als ein dauernder, mahnender ‚Widerspruch‘ gegenüber, der es vor der Gefahr der Verabsolutierung und Hypostasierung zu bewahren hat“), S. 243 („...Korrektur durch die Wirklichkeit...“); doch Ablehnung des „mittelalterlichen Dualismus“ (S. 232). Man beachte auch die Auseinandersetzung mit dem Idealismus S. 82 ff.; vgl. etwa S. 90: „Für die Kritik des idealistischen Denkens sind zwei Ansatzpunkte gegeben: die Wirklichkeit und das Subjekt“.

Bibliographie

I. Die deutsche Kierkegaard-Literatur

A. Übersetzungen der Werke Kierkegaards.

a) Gesamtausgabe.

1. S. K., Gesammelte Werke. Unverkürzt herausgegeben von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf. Bd. I—XII. 1909 ff. [1]).
2. S. K., Erbauliche Reden (ebendort) [2]).

b) Einzelausgaben.

3. S. K., Entweder — Oder. Ein Lebensfragment. Herausgegeben von Viktor Eremita (Sören Kierkegaard). Aus dem Dänischen von D. Al. Michelsen und P. O. Gleiß. [2.3] 1908. [4.5] 1910. [6] 1924.
4. S. K., Furcht und Beben, übersetzt von H. C. Ketels. 1882.
5. S. K., Stadien auf dem Lebenswege. Studien von Verschiedenen. Zusammengebracht, zum Druck befördert und herausgegeben von Hilarius Buchbinder (Sören Kierkegaard). Übersetzt von A. Bärthold. [2] 1910.
6. Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens. Zwei Schriften Sören Kierkegaards. Übersetzt und eingeleitet von Christoph Schrempf. 1890 [3]).
7. Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von S. K., übersetzt von A. Bärthold. [1] 1881. [2] 1905.
8. Die Gleichzeitigkeit mit Christus. Ein Bruchstück aus S. K.s Einübung im Christentum. Als Manuskript gedruckt [4]).

---

[1]) Bd. I. II Entweder-Oder 1911 ([2] 1922). — Bd. III Furcht und Zittern. Wiederholung 1909 ([2]1923). — Bd. IV Stadien auf dem Lebensweg 1914 ([2]1922). — Bd. V Der Begriff der Angst 1912 ([2]1923). — Bd. VI. VII Philosophische Brocken. Auch ein Bißchen Philosophie. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift 1910 ([2]1925). — Bd. VIII Die Krankheit zum Tode 1911 ([2]1924). — Bd. IX Einübung im Christentum 1912 ([2]1924). — Bd. X Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller 1922. — Bd. XI Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. „Richtet selbst" 1922. — Bd. XII Der Augenblick 1909 ([2]1923). — Ich zitiere nach den nicht eingeklammerten Auflagen, und zwar bedeutet die arabische Ziffer vor dem Komma den Band, die hinter dem Komma stehende arabische Zahl die Seite.

[2]) Erschienen bisher nur: Bd. III Leben und Walten der Liebe. Einige christliche Erwägungen in Form von Reden. Übersetzt von Albert Dorner und Chr. Schrempf. Mit Nachwort von Chr. Schrempf 1924.

[3]) Das Buch enthält „Begriff der Angst" und „Philosophische Bissen".

[4]) Laut „Vorbemerkungen": „Halberstadt... 1872 von A. Bärthold".

9. Einübung im Christentum von S. K. Aus dem Dänischen übersetzt von A. Bärthold. [1] 1878. [2] 1894.
10. Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen von S. K. 1. Darf ein Mensch sich für die Wahrheit töten lassen? 2. Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel. Zum ersten Male aus dem Dänischen übersetzt von Julie von Reincke. 1902 [5]).
11. Sören Kierkegaard, Der Begriff des Auserwählten. Übersetzung und Nachwort von Theodor Haecker. [1] 1917. [2] 1926 [6]).
12. Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen von S. K. Nach der dritten Auflage des Originals aus dem Dänischen übersetzt und mit einer Charakteristik des Verfassers versehen von Chr. Hansen. [1] 1862. [2] 1869. [3] 1881. [4] 1895.
13. Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Von A. Dorner und Chr. Schrempf. Erster Band: Die Akten. Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851—1855. Übersetzt von A. Dorner und Chr. Schrempf. 1896 [7]).
14. Chr. Schrempf, S. K. Ein unfreier Pionier der Freiheit. Mit einem Vorwort von Harald Höffding. 1907 [8]).
15. S. K., Kritik der Gegenwart. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort versehen von Theodor Haecker. Ohne Jahreszahl. [2] 1922.
16. S. K., Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin mit Tagebuchaufzeichnungen des Verfassers. Übersetzt von Theodor Haecker. 1922.

---

17. Zwölf Reden von S. K. Zusammengestellt von A. Bärthold. [1] 1875. [2] 1886 [9]).
18. Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel. Drei fromme Reden. — Hoherpriester. Zöllner. Sünderin. Drei Beichtreden von S. K. Zusammengestellt von A. Bärthold. [1] 1879. [2] 1885. [3] 1910.
19. Leben und Walten der Liebe von S. K. Aus dem Dänischen übersetzt von Albert Dorner. 1890.
20. Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Drei Reden von S. K. Nach dem Dänischen frei bearbeitet von A. Puls. 1891. (1916.)

---

[5]) Enthält als „Anhang“ (S. 68 ff.) „Eigene Erläuterungen K.s über die zwei Abhandlungen“.

[6]) Enthält das „Buch über Adler“ und die Abhandlungen „Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschlagen lassen?“ sowie „Über den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie“.

[7]) Enthält: I. „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“; II. „Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen“; III. S. K.s letzte Aufsätze in Zeitungen und Flugschriften; darunter „Der Augenblick Nr. 1—9“; als „Anhang“ I. „Eine erste und letzte Erklärung“; II. „Aus Anlaß einer mich betreffenden Äußerung Dr. A. G. Rudelbachs“; III. „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“; IV. „Richtet selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen. Zweite Reihe“; V. „Der Augenblick Nr. 10“; VI. „Gottes Unveränderlichkeit. Eine Rede“.

[8]) Enthält einen Auszug aus dem „Angriff auf die Christenheit“.

[9]) Die beiden Auflagen weichen in der Aufnahme des Materials voneinander ab. — Nr. 17—28 sind Übersetzungen von erbaulichen Schriften.

21. Christliche Reden. Aus dem Dänischen übersetzt von Julie von Reincke. Mit einem Anhang: K.s Familie und Privatleben nach den persönlichen Erinnerungen seiner Nichte H. Lund. [2] 1909.
22. S. K., Am Fuße des Altars. Christliche Reden. Übertragung und Nachwort von Theodor Haecker. Ohne Jahreszahl.
23. S. K., Der Pfahl im Fleisch. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit einem Vorwort versehen von Theodor Haecker. 1914.
24. S. K., Die Sünderin. Übersetzt von Theodor Haecker (in „Der Brenner. Herausgeber Ludwig Ficker", VI. Folge, Heft 2, Dezember 1919. S. 133 ff.).
25. S. K., Religiöse Reden. Ins Deutsche übertragen von Theodor Haecker. 1922.
26. S. K., Gottes Unveränderlichkeit. Übersetzt von Th. Haecker („Der Brenner", Dezember 1919).
27. Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit. Übersetzung von E. Hirsch (in Zeitschr. f. system. Theol. 1923. S. 168 ff.).
28. S. K., Die Reinheit des Herzens. Eine Beichtrede. Aus dem Dänischen übersetzt von Lina Geismar. 1924.

---

29 [10]). Aus den Tiefen der Reflexion. Etwas für den Einzelnen aus S. K.s Tagebüchern. 1833—1855. Aus dem Dänischen übersetzt von F. Venator. 1901.
30. S. K., Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833—1855 im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched. 1905.
31. K. im Kampf mit sich selbst. Eingeleitet und herausgegeben von Christoph Schrempf. Stuttgart [1] 1922. [2] 1924 („Frommanns Philosophische Taschenbücher").
32. S. K., Die Tagebücher. In zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker. 1923.

---

33. S. K., Verhältnis zu seiner Braut. Briefe und Aufzeichnungen aus s. Nachlaß. Herausgeg. von H. Lund. Deutsch von E. Rohr. 1904 [11]).
34. S. K. und sein Verhältnis zu „ihr". Aus nachgelassenen Papieren. Herausgegeben im Auftrag der Frau Regina Schlegel und verdeutscht von Raphael Meyer. 1905 [12]).

---

35 [13]). S. K., Eine Verfasser-Existenz eigner Art. Aus seinen Mitteilungen zusammengestellt von A. Bärthold. 1873 [14]).
36. S. K., Lessing u. d. objektive Wahrheit. Aus S. K.s Schriften zusammengestellt von A. Bärthold. 1877.
37. S. K., Ausgewählt und bevorwortet von A. Bärthold. Ohne Jahreszahl (in „Ewigkeitsfragen im Lichte großer Denker. Eine Sammlung von Auswahlbänden". Herausgegeben von E. Dennert).

---

[10]) Nr. 29—32 bieten je eine Auswahl aus den Tagebüchern.
[11]) Übersetzung von Nr. 152.
[12]) Übersetzung von Nr. 151.
[13]) Nr. 35—39 enthalten je eine Auswahl aus den Schriften K.s.
[14]) Dieses Buch hat Schrempf entscheidend zu seinen K.-Studien veranlaßt; vgl. Chr. Schrempf, S. K. I, S. II. (s. u. Nr. 137).

38. Eduard Lehmann, S. K. (in „Die Klassiker der Religion", herausgegeben von G. Pfannmüller). 1913.
39. S. K., Erster Teil. Die Werke[15]). Ausgewählt und übersetzt von Herm. Ulrich. 1925 (in „Quellen. Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte. Herausgegeben von Eberhard Arnold").

B. Schriften über Kierkegaard
(in chronologischer Reihenfolge)[16]).

40. Rezension der „Philosophischen Brocken" in „Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von H. Th. Bruns". 2. Band, 1845, S. 44 ff.
41. Streiflichter auf die neueste Geschichte d. Protestantismus. Die religiöse Bewegung i. d. skandinavischen Ländern (G. Phillips' u. G. Görres' Historisch-politische Blätter f. d. katholische Deutschland, redigiert von Jos. Edmund Jörg. XXXVIII. Bd., 1. Heft, 1856. S. 10 ff.)[17]).
42. M. Lüttge, Kirchl. Zustände i. d. skandinavischen Ländern Dänemark, Schweden. Mitteilungen aus der Gegenwart. 1864, S. 45 ff.
43. J. C. Heuch, S. A. K. (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche. 25. Jahrg. 1864, S. 295 ff.).
44. A. Bärthold, Noten zu S. K.s Lebensgeschichte. 1876 (1890)[18]).
45. Pape, S. A. K., Skizze seines Lebens u. Wirkens („Der Beweis des Glaubens", XIV. Band. 1878, S. 169 ff.).
46. Georg Brandes, S. K., ein literarisches Charakterbild. 1879.
47. A. Bärthold, Die Bedeutung der ästhetischen Schriften S. K.s. 1879.
48. Über die Entwickelung S. K.s („Ergänzungsblätter zur Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung". XII. Jahrgang, Nr. 13, 1879).
49. A. Michelsen, S. A. K. (R E[2] VII, 1880, S. 664 ff.)[19]).
50. A. Bärthold, Aus u. über S. K. 1880.
51. —, Zur theologischen Bedeutung S. K.s. 1880.
52. —, Was Christentum ist. Zur Verständigung über diese Frage. 1884.
53. —, Die Wendung zur Wahrheit i. d. modernen Kulturentwickelung. 1885.
54. H. Gaudig, S. K. (Kirchl. Monatsschrift. 5. Jahrg., 1885/6, S. 133 ff. 202 ff. 298 ff. 352 ff. 430 ff.).
55. A. Bärthold, S. K.s Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale. 1886.
56. Chr. Schrempf, S. K. u. sein neuester Beurteiler i. d. theol. Literaturzeitung (Herr Wetzel in Dornreichenbach). Ein Pamphlet. 1887[20]).

---

[15]) Eine Auswahl aus den Tagebüchern soll folgen.

[16]) Wenn ein Autor mehrere Schriften über K. verfaßt hat oder auch zugleich Übersetzer von Schriften K.s ist, wird bei der ersten Nennung des Autors in einer Anmerkung auf diese Schriften hingewiesen.

[17]) In diesem Aufsatz wird hingewiesen auf „Ryno Quehl, S. K.: Wider die dänische Staatskirche mit einem Hinblick auf Preußen" 1856. Das Buch ist mir leider nicht zugänglich gewesen; auch die Staatsbibliothek in Berlin besitzt es nicht.

[18]) Vgl. auch Nr. 5. 7. 8. 9. 17. 18. 35. 36. 37. 47. 50. 51. 52. 53. 55. 57. 62. 63. 64.

[19]) S. schon Nr. 3.

[20]) Vgl. auch Nr. 1. 2. 6. 13. 14. 31. 58. 59. 60. 77. 85. 86. 94. 137.

57. A. Bärthold, Geleitbrief für S. K.s „Ein Bißchen Philosophie". 1890.

58. Chr. Schrempf, Die christliche Liebe nach S. K. (Christl. Welt 1891, Nr. 27 Sp. 611 ff.; Nr. 28 Sp. 635 ff.; Nr. 29 Sp. 663 ff.; Nr. 30 Sp. 684 ff.).

59. —, S. K.s Stellung zu Bibel und Dogma (Z. Th. K. 1891, S. 179 ff.).

60. H. Höffding, S. K. als Philosoph. Übersetzt von A. Dorner u. Chr. Schrempf (in „Frommanns Klassiker der Philosophie". Herausgegeben von Rich. Falckenberg). [1] 1892. [2] 1902. [3] 1922 [21]).

61. E. Lorentz, Über d. sog. ästhetischen Werke S. K.s. Versuch einer Deutung. 1892.

62. A. Bärthold, Aus K. zur Sache Schrempfs (Christl. Welt 1893, Nr. 13. Sp. 293 ff.).

63. —, Ein Jünger Jesu (S. K.) (ebenda Nr. 14 Sp. 318 ff.).

64. —, Zur Bekanntschaft mit S. K. (ebenda Nr. 25 Sp. 595 ff.).

65. E. A. F. Jessen, Die Hauptströmungen des religiösen Lebens der Jetztzeit in Dänemark. 1895, S. 79 ff.

66. A. Heubaum, S. K. (Preußische Jahrbücher 1897, 90. Band, S. 50 ff.).

67. J. Herzog, Abwehr von S. K.s „Angriff auf die Christenheit". Ein Beitrag zum Verständnis der Mission K.s an die evangelische Kirche (Z. Th. K. 1898, S. 271 ff. u. 341 ff.).

68. P. Graue, S. K.s Angriff auf die Christenheit (Christl. Welt 1898, Nr. 7 Sp. 147 ff.; Nr. 8 Sp. 170 ff.; Nr. 9 Sp. 195 ff.) [22]).

69. Franz Gieseler und P. Graue, Zur Würdigung S. K.s. Eine Entgegnung mit Nachschrift (Christl. Welt 1898, Nr. 18 Sp. 411 ff.).

70. K. Walz, S. K., der Klassiker unter den Erbauungsschriftstellern des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Vortrag. 1898 [23]).

71. Ed. Platzhoff, S. K. (Theol. Rundsch. 4. Jahrg. 1901, 4. Heft S. 135 ff.; 5. Heft S. 179 ff.; 6. Heft S. 219 ff.).

72. Fr. Nielsen, K. (RE [3] X, 1901, S. 278 ff.).

73. Ph. Münch, Relative Absoluta? (Persönlichkeit Gottes? Individuelle Unsterblichkeit?) Eine Auseinandersetzung S. K.s mit dem Geiste der Gegenwart. [2] 1903.

74. —, Haupt- und Grundgedanken der Philosophie S. K.s. 1903.

75. K. Jentsch, S. K. („Die Zukunft". XII. Jahrg., 1904, Nr. 42, S. 87 ff.).

76. Bruhn, S. K., zum Gedächtnis an s. Tod vor 50 Jahren (Glaube u. Wissen, November 1905).

77. Chr. Schrempf, S. K., Ein unfreier Pionier der Freiheit. Mit einem Vorwort von Harald Höffding. 1907 [24]).

78. P. Kalweit, Die Stellung der Religion im Geistesleben („Natur und Geistesw." 225. Bändchen, 1908) S. 31 ff,

79. O. P. Monrad, S. K. Sein Leben und seine Werke. 1909.

80. Raoul Hoffmann, K. und die religiöse Gewißheit. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. G. Deggau; Vorwort von Dr. H. Gottsched. 1910.

---

[21]) Zu Höffding s. o. Nr. 14.; zu A. Dorner Nr. 2. 19.

[22]) Vgl. Nr. 69 u. folgende Anm.

[23]) Vgl. dazu die Anzeige von P. Graue (Christl. Welt 1898, Nr. 44 Sp. 1051).

[24]) Abgedruckt im Probeband der „Bibliothek der Aufklärung".

81. G. Niedermeyer, S. K. und die Romantik. 1910 (Heft 11 der „Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Gesch." Herausgegeben v. R. Falckenberg) [25].
82. Christian Nielsen, Der Standpunkt K.s innerhalb der Religionspsychologie (Erlanger Dissertation). 1911.
83. Heinr. Lilienfein, S. K., der Denker der Leidenschaft (Das literarische Echo. Halbmonatsschrift für Literaturfreunde. 14. Jahrg., Heft 6, Dezember 1911, Sp. 371 ff.).
84. K. Kühners, S. K. u. die Kunst (Christl. Kunstblatt, August 1911) [26].
85. Chr. Schrempf, S. K. (März, 6. Jahrg., 1912, S. 52 ff. 90 ff.).
86. —, S. A. K. (R G G[1] III, 1912, Sp. 1095 ff.).
87. Wilh. Bauer, Die Ethik S. K.s (Jenenser Dissertation). 1912.
88. *** [27], Das Dogma von der Person Jesu Christi in seinem Verhältnis zum persönlichen Heilsglauben. Zum Andenken an S. K.s 100. Geburtstag (5. Mai 1813) (Nr. 1 der „Hefte zur Furche") 1913.
89. Ernst Flatow, Zum 100. Geburtstag S. K.s, 5. Mai 1913 („Logos", Band IV, 1913, Heft 2, S. 242 ff.).
90. Th. Haecker, S. K. und die Philosophie der Innerlichkeit. 1913 [28].
91. H. Reuter, Zum Gedächtnis K.s (Protestantenblatt 1913, Nr. 23. 25) [29].
92. Groß, S. K. (Monatsschr. f. Pastoraltheologie, IX. Jahrg., 8. Heft, 1913, S. 293 ff.).
93. W. Pfleiderer, K.s Entweder — Oder (Preußische Jahrb. Bd. 151, 1913, S. 219 ff.).
94. Chr. Schrempf, S. K. (Christl. Freiheit, 29. Jahrg., 1913, Sp. 309 ff. 323.).
95. Stammer, S. K. (N. K. Z. 1913, 5. Heft, S. 412 ff.).
96. K. Stisser, K. (Ev. Wahrheit. 1913, Nr. 16).
97. K. Stübe, S. K. (Deutsch-Evangelisch, Mai 1913).
98. H. Reuter, K.s religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System. 1914 (Heft 23 d. „Abhandlungen zur Philos. u. ihrer Gesch." Herausgegeben von Falckenberg) [30].
99. Alfred Th. Jörgensen, S. K. und das biblische Christentum. 1914 (Bibl. Zeit- und Streitfragen, IX. Serie, 9. Heft).
100. Sodeur, K. und Nietzsche. Versuch einer vergleichenden Würdigung. Religionsgeschichtl. Volksb. V. Reihe, 14. Heft, 1914.
101. C. Dallago, Über eine Schrift S. K. u. d. Philosophie d. Innerlichkeit. 1914 [31].
102. M. Slotty, Die Erkenntnislehre S. A. K.s Eine Würdigung seiner Verfasserwirksamkeit vom zentralen Gesichtspunkt aus (Straßburger Dissertation). 1915.
103. H. E. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus, Joh. G. Hamann u. S. K. als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens (N. K. Z. XXVIII. Jahrg., 1917, 1. Heft, S. 23 ff.; 2. Heft, S. 77 ff.).

---

[25]) Vgl. ebenfalls Nr. 88. 125. 134.
[26]) Vgl. auch Ed. Asmussen, Entwicklungsgang u. Grundprobleme der Philosophie Rasmus Nielsens (Erlanger Diss.), 1911.
[27]) Der Autor ist G. Niedermeyer.
[28]) S. auch 11. 15. 16. 22. 23. 24. 25. 26. 32. 114. 135. 136.
[29]) Vgl. ebenfalls Nr. 98.
[30]) S. o. Nr. 81.
[31]) Vgl. Nr. 109.

104. K. Warmuth, S. K. — Ein Seelsorger für die Seelsorger. 1917 (Sonderabdruck aus „Archiv f. Geschichte d. Philosophie", Bd. XXX, Heft 2) [32]).

105. R. Planck, Von Luther zu K. (Christl. Welt, 33. Jahrg., 1919, Nr. 11, Sp. 164 ff.).

106. Joh. Besch, Sprecher Gottes in unserer Zeit. 1919 (vgl. S. 105 ff.).

107. P. Barth, Die Subjektivität bei K. (Z. Th. K. 1921, S. 72 ff.).

108. W. Rodemann, Hamann u. K. (Teildruck). 1922 (Erlanger Diss. 1912).

109. C. Dallago, Der Christ K.s (1914). 1922.

110. T. Bohlin, S. K. u. d. religiöse Denken d. Gegenwart. 1923 (Philos. Reihe. Herausgegeben von Dr. Alfred Werner. 78. Band) [33]).

111. Ed. Geismar, Das ethische Stadium bei S. K. (Zeitschr. f. syst. Theol., 1. Jahrg. 1923, 2. Vierteljahrsheft, S. 227 ff.) [34]).

112. A. Baeumler, Hegel u. K. (Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., Jahrg. 2, Heft 1, 1924) [35]).

113. E. Brunner, Das Grundproblem d. Philosophie bei Kant und K. (Zw. d. Zeiten 1924, S. 31 ff.).

114. Th. Haecker, S. K. (Hochland, 1924/25, S. 188 ff.).

115. A. Gemmer, S. K. Sein Leben u. s. Werk. 1925. (A. Gemmer u. A. Messer, S. K. u. Karl Barth, S. 3 ff.).

116. T. Bohlin, S. K.s Leben und Werden. Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen. Im Einvernehmen m. d. Verf. übersetzt von Peter Katz. 1925.

117. M. Thust, Das Marionettentheater S. K.s (Zeitwende, 1. Jahrg., 1. Heft, 1925, S. 18 ff.

118. W. Ruttenbeck, Das Christusbild K.s in seinen Grundzügen (Geisteskampf d. Gegenwart 1925, S. 5 ff.).

119. A. Baeumler, Kant u. K. über die Reinheit d. Herzens (Zw. d. Zeiten 1925, S. 182 ff.).

120. Ed. Geismar, S. K. 1925 (Stud. d. apolog. Sem. i. Wernigerode, 13. Heft).

121. G. B. Mutius, K. u. d. heutige Deutschland (Zeitwende 1925, S. 225 ff.) [36]).

122. T. Bohlin, Luther, K. u. d. dialektische Theologie (Z. Th. K. 1926, S. 163 ff. 269 ff.) [37]).

123. H. Barth, K. als Denker (Zw. d. Zeiten 1926, S. 194 ff.).

124. A. Gilg, S. K. 1926.

125. Gerhard Niedermeyer, S. K. und der Corsar (Zeitwende 1926, S. 449 ff.).

126. A. Paulsen, Religiosität oder Glaube. Eine Einführung in S. K. 1926.

---

[32]) Die Abhandlung ist bis in die Terminologie hinein abhängig von Nr. 70. S. auch Nr. 140.

[33]) Vgl. Nr. 116. 122. 129. 130. 158. 159. 160.

[34]) Übersetzt ist der Aufsatz von Em. Hirsch (vgl. auch Nr. 27); zu Geismar s. ebenfalls Nr. (28). 120. 131. 147. 165. 166. 167. 168. 169.

[35]) Vgl. auch Nr. 119.

[36]) Vgl. auch Nr. 128.

[37]) Auch enthalten in „Glaube u. Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie". 1928.

127. R. Guardini, D. Ausgangspunkt d. Denkbewegung S. K.s (Hochland 1926/27, S. 12 ff.).

128. J. Himmelstrup, S. K.s Sokrates-Auffassung. Mit einem Vorwort von Minister Gerh. v. Mutius. 1927.

129. T. Bohlin, K. als Apologet (Wort und Tat. Hefte der Apologetischen Zentrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit. Heft 8. Februar 1927. S. 1 ff.).

130. —, K.s dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. 1927.

131. Ed. Geismar, S. K. Seine Lebensentwicklung u. s. Wirksamkeit als Schriftsteller. 1927 ff [38]).

132. W. Künneth, D. Lehre von d. Sünde, dargestellt an d. Verhältnis d. Lehre S. K.s zur neuesten Theologie. 1927.

133. M. Thust, S. K. u. die wissenschaftliche Theologie (Zeitwende 1927, S. 173 ff.).

134. G. Niedermeyer, Ostern bis Pfingsten 1848, die Wende in der religiösen Krise S. K.s, zugleich seine erste und entscheidende Berührung mit Luther (Luther. Vierteljahrsschrift der Luther-Gesellschaft, 1927, Heft 1/2, S. 42 ff.).

135. Th. Haecker, S. K. (1924) (in „Christentum u. Kultur", 1927, S. 66 ff.).

136. —, S. K.s Altarreden (1922) (ebenda S. 115 ff.) [39]).

137. Christoph Schrempf, S. K. — Eine Biographie (I, 1927; II, 1928).

138. G. Diem, Methode der K.-Forschung (Zw. d. Zeiten 1928, S. 140 ff.) [40]).

139. F. A. Voigt, S. K. im Kampfe mit d. Romantik, der Theologie u. d. Kirche. Zur Selbstprüfung unserer Gegenwart anbefohlen. 1928.

140. K. Warmuth, S. K., ein Prophet der Innerlichkeit (Monatsschrift für Pastoraltheologie, Dez. 1928, Heft 12, 24. Jahrg., S. 276 ff.).

141. Aug. Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung K.s. 1928.

142. Heinr. Lilienfein, Zu S. K. (Die Literatur. Monatsschrift für Literaturfreunde. Herausgeg. v. Ernst Heilbronn. Das literarische Echo, 31. Jahrg., Heft 3, Dezember 1928, S. 143 ff.).

143. Robert Dollinger, Das „Existentielle" bei K. („Die Furche" 1929, S. 33 ff.).

144. Günter Jacob, Der Geistbegriff bei Gogarten und K. (Christl. Welt 1929, Sp. 68 ff.).

145. Herm. Diem, Philosophie und Christentum bei S. K. 1929.

146. Joh. Herzog, S. K. und Christoph Schrempf (Christl. Welt 1929, Nr. 9, Sp. 438 ff.).

147. Geismar, Kierkegaard, Sören Aabye (RGG² III, 1929, Sp. 747 ff.).

---

[38]) Übersetzung von Nr. 168.

[39]) Vgl. auch E. F. Klein, Zeitbilder aus d. Kirchengeschichte f. d. christl. Gemeinde, IV. Teil: Das neunzehnte Jahrhundert, 1927, S. 81 ff. („Zwei Dänen, K. u. Grundtvig").

[40]) Vgl. ebenfalls Nr. 145.

II. Skandinavische Kierkegaard-Literatur

(Alphabetische Reihenfolge.)

A. Schriften Kierkegaards.

148. S. K.s Samlede Vaerker udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, I—XIV. Kopenhagen 1901 ff. [41]).

149. S. K.s Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr (og E. Torsting), I—X^3. Kopenhagen 1909 ff. [42]).

150. Af S. K.s Efterladte Papirer ved H. P. Barfod (bzw. H. Gottsched). 8 Bände. 1869—1881 [43]).

151. Kierkegaardske Papirer. Forlovelsen. Udgivne for Fru Regina Schlegel af Raphael Meyer. Kopenhagen 1904 [44]).

152. Henriette Lund, ‚Mit Forhold til hende'. Af S. K.s efterladte Papirer. 2. Aufl., Kopenhagen 1904.

153. Breve fra S. K. (Det nittende Aarhundrede. Maanedsskrift for Literatur og Kritik, 1877, S. 173 ff.).

B. Schriften über Kierkegaard [45]).

154. Gustaf Otto Adelborg, Om det personligt andliga. En Samling Framställningar (II. Till Minnet af S. K. Något om hans Andes Väsensväsentliga, dess Syftnings Innerlighet och Allvars-konsekvens S. 89 ff.) Stockholm 1907.

155. V. Ammundsen, S. K.s Ungdom, hans Slaegt og hans religiöse Udvikling (Festskrift udgivet af Koebenhavns Universitet i Anledning af Universitetets Aarsfest). Kopenhagen 1912.

156. —, K. som religioes Vejleder (Kirke og Kultur 1913, S. 321 ff.).

157. Harald Beyer, S. K. og Norge. Kristiania 1924.

158. Torsten Bohlin, S. K.s etiska Åskådning med särskild Hänsyn till Begreppet „den Enskilde". Akademisk Avhandling. Stockholm 1918.

159. —, Pontus Wikner och S. K. Några jämförande Synpunkter. Stockholm 1919 (Sveriges kristliga Studentrörelses Skriftserie Nr. 103).

160. —, Aktuella K.-problem (Svensk teologisk Kvartalskrift, 2. Heft 1926, S. 125 ff.).

161. H. Bröchner, Erindringer om S. K. (Det nittende Aarhundrede. Maanedsskrift for Literatur og Kritik 1877, S. 337 ff.).

162. A. B. Drachmann, Hedenskab og Christendom hos S. K. (in Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 124 ff.).

163. —, S. K.s Forlovelse (ebenda S. 141 ff.).

---

41) Zitiert „S. V."; die darauffolgende römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische Zahl nach dem Komma gibt die Seite an.

42) Zitiert „Pap"; die folgende römische Zahl gibt den Band an, „A", „B", „C" bezeichnet die Gruppe und die arabische Zahl das Stück. Bd. X^3 konnte nicht mehr benutzt werden.

43) Zitiert „E. P."; die Zahl nach dem Komma bezeichnet die Seite, die Ziffer (bzw. Ziffern) vor dem Komma die über der Seite stehende Jahreszahl (bzw. Jahreszahlen), so daß nach der letzteren Angabe der Band der Ausgabe sofort zu finden ist.

44) Zitiert „Forl." mit der Seitenzahl.

45) Durch die Angabe des Erscheinungsortes ist deutlich gemacht, ob es sich um ein dänisches oder norwegisches oder schwedisches Buch handelt.

164. —, Textkritik, anvendt paa S. K.s Skrifter (ebenda S. 154 ff.) [46]).
165. Hans Ellekilde, Studier over K.s Ungdomsliv (Danske Studier 1916, S. 1—44).
166. Ed. Geismar, Principielle Synspunkter ved Bedömmelsen af K.s Kristendom in Studenterhjemmets Julebog 1913. Udgivet af Studenterhjemmet, 13de Aargang. Kopenhagen 1913.
167. —, Omkring K. I (Teologisk Tidsskr. 1925, S. 292 ff.).
168. —, Et nyt Skrift om S. K. (Tilskueren 1926, S. 263 ff.).
169. —, S. K. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed I—VI. Kopenhagen 1926—1928 [47]).
170. —, Omkring K. II (Teologisk Tidsskr. 1927, S. 177 ff.).
171. Jens Gleditsch, S. K.s Betydning for Teologien (Kirke og Kultur, Kristiania 1913, S. 268 ff.).
172. P. A. Heiberg, Bidrag til et psykologisk Billede af S. K. i Barndom og Ungdom. Kopenhagen 1895 [48]).
173. —, Nogle Bidrag til Enten-Ellers Tilblivelseshistorie (Studier fra Sprog-og Oldtidsforskning udgivne af det philologisk-historiske Samfund Nr. 82). Kopenhagen 1910.
174. —, En Episode i. S. K.s Ungdomsliv (K.-Studier I). Kopenhagen 1912.
175. —, Et Segment af S. K.s religiöse Udvikling 1835, 1. Juni til 1838, 19. Maj (K.-Studier III). Kopenhagen 1918.
176. —, S. K.s religiöse Udvikling. Psykologisk Mikroskopi. Kopenhagen 1925.
177. Richard Hejll, K. Urval och Inledning. Stockholm 1926.
178. Chr. Jensen, S. K.s religiöse Udvikling. Aarhus 1898.
179. P. P. Joergensen, H. P. Kofoed-Hansen (Jean Pierre) med saerligt Henblik til S. K. Bidrag til Belysning af aandskulturelle Stroemninger i det 19. Aarhundredes Danmark. Kopenhagen 1920.
180. Carl Koch, S. K. og Emil Boesen. Breve og Inledning med et Tillaeg. Kopenhagen 1901.
181. —, S. K. [4]. Kopenhagen 1925.
182. Kort K. Kortsen, S. K. Kopenhagen 1924.
183. Victor Kuhr, Modsigelsens Grundsaetning (K.-Studier III). Kopenhagen 1925 [49]).
184. Oswald Kuylenstierna, S. K. Tänkaren och Sanningssökaren. Stockholm 1898.
185. Joh. D. Landmark, Fortolkninger til S. K.s Ungdomshistorie (Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1925 Nr. 4). Trondhjem 1926.
186. Edv. Lehmann, K., Hans Smule Philosophie (For Kirke og Kultur 1913, S. 193 ff.).
187. E. Linderholm, S. K.s Barndom och Ungdom (Bibelforskaren 1915).
188. A. Listov, Morten Luther, opfattet af S. K. En historisk Lejlighedsskrift. Kopenhagen 1883.
189. Henriette Lund, Erindringer fra Hjemmet. Kopenhagen 1909.

---

[46]) Vgl. Nr. 148.

[47]) Ich zitiere, wo nicht anders angegeben, nach dieser Ausgabe und nicht nach der deutschen Übersetzung (vgl. Nr. 131).

[48]) Vgl. auch o. Nr. 148.

[49]) Vgl. o. Nr. 149.

190. Alb. Lysander, S. K. Litterär-historisk teckning (Tidsskrift för Litteratur. Upsala 1851), S. 227 ff.

191. N. Nöjgaard, Kritik af nogle K.-Kritikere (in „Teologisk Tidsskrift", 4. Reihe, 7. Band, 1926, S. 23 ff.).

192. Fr. Petersen, Dr. S. K.s Christendomsforkyndelse. Christiania 1877.

193. Niels Munk Plum, Lidt om Soeren Kierkegaards Citationsmaade (Teologisk Tidsskrift, 4. Reihe, 8. Band, 1927, S. 42 ff.).

194. P. A. Rosenberg, S. K. Hans Liv, hans Personlighed og hans Forfatterskab. En Vejledning til Studiet af hans Vaerker. Kopenhagen 1898.

195. —, S. K.[2] Kopenhagen 1919 (Grundrids ved folkelig Universitetsundervisning, Nr. 211).

196. W. Rudin, S. K.s Person och Författarskap. Ett Försök I. Stockholm 1880.

197. A. F. Schioedte, Om de dialektiske Grundbegreber hos S. K. Kopenhagen 1874.

198. Vilhelm Sommerfelt, S. K. utgit efter Forfatterens Doed av nogle Venner. Med Forord av Chr. Ihlen. Kristiania 1922.

199. Jens Tandberg, S. K. (For Kirke og Kultur, 14. Bd., Kristiania 1907), S. 166 ff. u. S. 198 ff.

200. N. Teisen, Om S. K.s Betydning som kristelig Taenker. Kopenhagen 1903.

201. —, Kort Indläg i Sagen mellem S. K. og H. L. Martensen. Et Lejlighedsskrift. Kopenhagen 1884.

202. Troels-Lund, Bakkehus og Solbjerg. Traek af et nyt Livssyns Udvikling i Norden, 3. Band, 1922.

203. H. S. Vodskop, En Krise i S. K.s Liv. S. K.s: Efterladte Papirer, Bind V—VII, 1849—53 (in Spredte Studier; Kopenhagen 1884, S. 1 ff.).

204. P. Chr. Zahle, Til Erindring om Johan Georg Hamann og Aabye K. Kopenhagen 1856[50]).

[50]) Skandinavische Werke über K., die ins Deutsche übersetzt sind, wurden mit einer Ausnahme (s. Nr. 169) hier nicht genannt.

Nachtrag.

Zu S. 1. Über Heideggers Verhältnis zu K. vgl. „Maximilian Beck, Referat und Kritik von Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit'" in „Philosophische Hefte. Herausgegeben von Maximilian Beck", Heft 1 (Juli 1928); vgl. S. 7: „K.s Einflüsse auf Heidegger sind derart fundamental und umfänglich, daß ein erschöpfender Bericht einem Referat der gesamten K.schen Philosophie gleichkäme". S. ebenfalls Fritz Heinemann, Neue Wege der Philosophie. Geist / Leben / Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart 1929, S. 370 ff. (H. würdigt ausführlicher die Bedeutung K.s im Gesamtzusammenhang des menschlichen Denkens überhaupt; vgl. etwa S. 53/4: „Und zwar ist für uns in der augenblicklichen Situation K. wegweisend, dessen Protest aus den Quellen des paulinischen Christentums gespeist wird. Ja, er wird in unserer Betrachtung geradezu der Umkehrpunkt in der Entwickelung des neuzeitlichen Menschen... Diese Identifizierung von Glauben und konkretem Denken, die Paulinisierung des Menschen, das Klammern an das Paradox lehnen wir strikt ab, dennoch bleiben von wesentlicher Bedeutung: die Erreichung eines neuen außerhalb des subjektiven Logos liegenden archimedischen Punktes und die ersten Ansätze zu einer Existenzphilosophie, die das Denken wieder einfügt in die unverbrüchliche Einheit des Menschen, die Philosophieren zur Existenzmitteilung macht". S. 153: „Es kann in einer Welt, in der die Masse alle Niveauunterschiede ausgleichen und das Hohe zu sich herabziehen will, ein Verdienst sein, die Kategorie des Einzelnen zu betonen; K.s ganze Existenz kreiste um sie...".). Man beachte auch die Ausführungen von E. Przywara S. J., Das Geheimnis K.s 1929 (s. u.), S. 23 ff.

Zu S. 4. Die Methode, die Herm. Diem anwendet, konnte hier noch nicht berücksichtigt werden, da sein Buch erst während des Druckes vorliegender Arbeit erschien; s. aber o. S. 296 ff.

Zu S. 57 ff. Die Bedeutung des älteren Schelling für K. wird neuerdings immer mehr erkannt; vgl. etwa Siegfried Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Erster Halbband 1929, S. 92. Aus älterer Zeit sei noch genannt Pape, S. A. K., Skizze seines Lebens und Wirkens („Der Beweis des Glaubens" XIV. Bd. 1878), S. 173. — Über den „Spätidealismus" überhaupt s. jetzt Kurt

Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert 1929 (L. bietet im wesentlichen Aufriß und Beurteilung des „Systems Chr. H. Weißes") und Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von Gustav Kafka) 1929, S. 415ff (vgl. bes. S. 417ff [Dualismus], S. 424ff [Realismus], S. 436ff. 443ff. 457 [Widerspruch, Erfahrung der Wirklichkeit]) sowie vor allem die Werke von P. Tillich.

Zu S. 96, Zeile 6ff. Über Frau Heiberg vgl. A. D. Jörgensen, Et Liv gjenoplevet i Erindringer af Johanne Luise Heiberg. Kopenhagen 1891 f. Eine deutsche Bearbeitung dieses Buches ist „Johanna Luise Heiberg. Ein Leben in der Erinnerung noch einmal durchlebt. Frei nach dem Dänischen von Hulda Prehn" ^{2}1914.

Zu S. 96, Zeile 14 v. u. füge hinter „386ff." ein: „und II, S. 252. 315 Anm. sowie Briefwechsel zwischen Martensen und Dorner I, 1885, S. 291ff."

Zu S. 237 Anm. 63. Vgl. neuerdings Ed. Geismar, Wie urteilte K. über Luther? im „Luther-Jahrbuch", Jahrgang X (1928; erschienen erst Juni—Juli 1929), S. 1ff.

Zu S. 281 Anm. 20. In der Theologie Luthers würdigt den Irrationalismus O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II (1912), S. 85ff.

Zu S. 282 Anm. 21. Bärthold bezeugt selbst in seiner Schrift „Lessing und die objektive Wahrheit, aus S. K.s Schriften zusammengestellt" 1877, S. V, daß er „die Bekanntschaft und das Verständnis S. K.s" J. T. Beck „verdanke". B. hat diese Schrift auch „Herrn Professor D. Beck in dankbarer Ergebenheit zugeeignet"; in den „Vorbemerkungen" weist B. darauf hin, daß „Professor Becks Zustimmung zu K. nicht ohne Vorbehalt ist" (a. a. O.).

Zu S. 290ff. Den Einfluß K.s auf die neueste Theologie und besonders die Philosophie beachten neuerdings die oben genannten Bücher von Marck und Heinemann.

Zu S. 325 Anm. 276. Die neueste Auseinandersetzung des Katholizismus mit K. bietet E. Przywara S. J., Das Geheimnis K.s 1929. P. geht davon aus, daß im Mittelpunkt des Lebens und Seins K.s „das Regina-Olsen-Erlebnis" steht, und zwar ist dieses „nicht persönlicher Zufall, sondern metaphysisches, ...dogmatisches Symbol" (a. a. O. S. 112); es symbolisiert sich nämlich in Regina Olsen das „Marienbild K.s" (116). Von der Mariologie aus enthüllt sich das Geheimnis K.s; K. tendiert in seiner ganzen Existenz zur Bejahung Mariens, zur Bejahung „der gottgeweihten Jungfräulichkeit des Priester- wie des Ordensstandes" (112). Insofern kann man nach P. von einem „‚Katholizismus' K.s" reden. P. umschreibt diesen Katholizismus als eine „subjektive Spitzen-Existenz" (ib.),

wobei „Spitzen-Existenz als ‚Berührungs-Existenz'" (172) zu verstehen ist. Damit will P. sagen: „Das alles lösende und beruhigende ‚Gott in Christo in der Kirche' ist nur berührt", es „fehlt" K. „das letzte ‚von sich weg', das urkatholische ‚von sich weg' in die ruhige Objektivität der Kirche" (172). Das Glaubensleben K.s ist doch immer charakterisiert durch ein „‚Nichthaben im Haben'" (ib.). „Es bleibt...im Reginenbild das Ungelöste eines Hin- und Herhuschens unheimlicher Lichter. Es ist akzentuierte Karfreitag-Nacht, während das aufsteigende, siegreiche Osterlicht wie abgeblendet ist" (173). K. ist nicht „Katholik", aber er ist auf dem Wege vom Luthertum zum Katholizismus: er „führt" „das Luthertum in seine höchste Spitze" und „überwindet" es „hierin von Grund aus"; „...sein eigenes blutendes Sichlosreißen von Regina" stellt sich „auf dem Hintergrund des von ihm selbst scharfgezeichneten Verhängnisses der Luther-Ehe zwischen Mönch und Nonne... und der lutherischen Priester-Ehe" dar „wie die, innerhalb von Luthertum selber geschehende, Buße" (174). Die konsequent zu Ende gedachte Anschauung K.s führt zur Mystik eines Johannes vom Kreuz (174), zu jener Anschauung, die „im Tode" wirklich „Leben hat" (9), die über die Paradoxien und Disharmonien hinaus weiß, was Einheit und Harmonie bedeutet.

Es ist fraglos richtig, wenn P. bei K. beobachtet, daß „die strenge Ab-Gelöstheit" „übergleitet" „in die schwingende Hin-Gelöstheit" (87), wenn er als den „entscheidenden Punkt" „in allen Fragen der Existenz-Philosophie" die „Überwindung einer überspannten Transzendenz" (113) ansieht und im Blick auf Barth und seine Freunde sagt: „Der in ihnen Erneuerte wird ihr Überwinder" (87). Aber ebenso falsch ist es doch auch, eben darin eine spezifisch katholische Tendenz zu sehen. Die These P.s baut sich auf einer völlig unrichtigen Vorstellung von dem, was lutherisches Christentum ist, auf. Gerade das ist für „ursprüngliches Luthertum" charakteristisch, daß es eben nicht die „Allwirksamkeit Gottes zur Alleinwirksamkeit" „steigert" (61); gerade das, was P. ihm abspricht, will das Luthertum: „eine Überwindung der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes in eine solche von Seiner Allwirksamkeit, die die Eigenwirksamkeit des Geschöpfes nicht nur zuläßt, sondern fordert" (99), eben „das positive Ineinander eines ‚Gott alles', aber nicht ‚Gott allein' ‚und Kreatur eigen' (d. h. eigen-wirklich-wirkend-wertig") (79), eben Existenz „vor Gott"! P. beachtet nicht den Unterschied zwischen Luthertum und Reformiertentum (vgl. bes. S. 87: „damit ist... gesagt, daß K. hier zum einschneidenden Richter seiner eigenen Auferstehung im Neu-Luthertum der Barth-Thurneysen und ihres Kreises bis zu Tillich, Grisebach, Peterson wird..."). Es ist durchaus falsch, Luther lediglich von „De servo arbitrio" her verstehen

zu wollen. — Im übrigen bietet das Buch von P. in weiten Partien eine Bestätigung der in vorliegender Schrift (s. bes. 2. Kapitel!) vertretenen These, daß die Gedanken K.s in seinem „Leben" gründen; vgl. etwa die charakteristischen Sätze: „seine (K.s) gesamte Theorie... wahrhaft lebensbedingt..." (157), „Nicht ist Literatur an Stelle von Leben getreten, sondern die scheinbare ‚Literatur' ist Atom des Lebens" (171).

Zu S. 353 ff. Einen „Auszug... aus der Schrift von R. Nielsen: Über den guten Willen als Macht in der Wissenschaft" enthält A. Bärthold, Lessing u. d. obj. Wahrheit 1877, S. 82 ff.

Zu S. 360 Anm. 540. Herrigel geht von Emil Lask aus. Auf den ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen Lask und K. weist Marck a. a. O. S. 39 Anm. 1 hin.

Zu S. 361 ff. An Übersetzungen von Werken K.s sind neuerdings erschienen:

S. K., Christliche Reden (K., Erbauliche Reden, Band 4). Übersetzt von W. Kütemeyer und Chr. Schrempf. Nachwort von W. Kütemeyer 1929.

S. A. K., Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übersetzt von Wilhelm Kütemeyer 1929 (Verlag Kaiser, München).

Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates von S. K. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder 1929 (Verlag Oldenbourg, München).

Zu S. 363 Nr. 35 ff. Zu erwarten ist „S. K. Religion der Tat. Sein Werk in Auswahl. Übertragen von Prof. Ed. Geismar. Mit e. Vorwort von G. v. Mutius (Kröners Taschenausgabe Bd. 58)".

Zu S. 368 nach Zeile 2 füge hinzu: „Nr. 127 a. E. Hirsch, Zum Verständnis von K.s Verlobungszeit (Z. syst. Theol. 1927, S. 55 ff.)."

Zu S. 368 hinter Nr. 147 füge hinzu: „Nr. 147 a. W. Ruttenbeck, Glaube und Schrift. Eine Betrachtung im Anschluß an S. K. („Der Geisteskampf d. Gegenwart", Heft 7, 1929, S. 254 ff.).

Namenverzeichnis.

(Die mit * versehenen Stellen beziehen sich auf die Anmerkungen.)

Adler, A. P. 35 ff.
Albers, A. 303*.
Althaus, Paul 3, 266*, 311*, 315*, 318*, 326 ff.
Ammundsen, V. 13*, 14*, 16*, 18*, 20*, 84*, 122* f.
Asmussen, Ed. 355* f.
—, Hans 314*.
Augustin 11*, 82 f.

Baader, Fr. 12, 72, 178, 324*.
Barfod, H. P. 3*, 10*, 18, 25*, 282*.
Barth, Karl 2*, 3, 237*, 303 ff., 321*, 359.
—, P. 140*.
Bärthold, Albert 3, 12*, 14*, 33*, 39*, 102*, 119* f., 139* f., 153*, 164*, 182*, 228*, 278 ff., 376.
Bauer, Wilhelm 246*.
Beck, Frederik 40*.
—, J. T. 282 ff., 374.
—, M. 373.
Bender, W. 92*.
Beyer, Harald 259*, 278*.
Bezzel, Hermann 271*.
Blanke, Fritz 197*, 271*.
Boesen, Emil 13, 39, 40*, 118*, 119, 123.
Bohlin, Torsten 3 ff., 13*, 17*, 32*, 39*, 76*, 84*, 98*, 100*, 119*, 120, 127 ff., 132*, 151*, 160*, 167* ff., 176*, 227*, 250*, 268*, 335*, 339 ff., 349, 350*, 353, 354*, 358 f.
Brandes, G. 108*, 118* f., 156*, 238*, 258*.
Bröchner, H. 12* f., 35*, 40*.
Brunner, Emil 63*, 302* ff., 314* ff.
Bultmann, Rud. 248*, 317* f.
Burckhardt, Georg E. 135*.

Clausen, H. N. 84*.
Cremer, Hermann 286 ff.

Dallago, C. 323*.
Daub, Carl 76—79, 173*, 201.
Diem, Herm. 296ff., 300*, 319*, 326*, 373.
Dilthey, Wilhelm 89*, 99*.
Dorner, Albert 281*.
—, J. A. 180*, 324*.
Drachmann, A. B. 6*, 10* f., 32*, 84*, 119*, 129*, 352*.

Ebner, F. 323*.
Elert, Werner 3, 290*, 313*, 330 ff.
Ellekilde, Hans 17*, 30, 119*, 181*.
Erdmann, Nils 259*.
Erichsen, Valborg 150*, 278*.

Fichte, J. G. 66, 90*, 147.

Gaudig, H. 115*, 124*.
Geismar, Eduard 3 ff., 14*, 16* ff., 27*, 30* f., 105*, 113*, 115*, 119* f., 123*, 127 ff., 131* f., 149*, 157* f., 168*, 191*, 247, 250, 252* ff., 262* f., 273*, 339, 348 f., 352*, 353, 356, 374, 376.
Gemmer, A. 352*.
Gilg, A., 191*.
Gleditsch, Hans 277*.
Goebel, Heinrich 157*.
Gogarten, Fr. 304* ff., 311 ff., 314*, 328*, 360*.

Gottsched, H. 10* f., 18*, 23*, 25*, 40*, 282*.
Gran, Gerhard 259*.
Grisebach, Eberhard 58*, 293 ff., 319*.
Guardini, Romano 2, 322* f.

Haecker, Theodor 1*, 2, 30*, 113*, 259*, 319*, 322 f.
Hamann, Joh. Georg 3*, 11*, 12, 28, 168*, 224, 271.
Hankamer, P. 117* f.
Hegel, G. W. Fr. 2, 12, 20, 35*, 42 ff., 59 ff., 69, 79 ff., 88, 91, 94* ff., 124*, 125 f., 138*, 158*, 346, 358*.
Heiberg, Joh. Ludw. 95* ff.
—, P. A. 4 ff., 10*, 13* ff., 20*, 25*, 27*, 29 ff., 35*, 90*, 113*, 115*, 123*, 125, 132*, 169*, 261.
Heidegger, Martin 1 f, 373.
Heiler, Friedr. 155*.
Heim, Karl 3, 193*, 206*, 230*, 249*, 299 ff., 309 ff., 325*, 329*.
Heinemann, Fr. 373 f.
Herrigel, Herm. 6*, 360*, 376.
Herrmann, Wilhelm 6*, 278 ff.
Heubaum, A. 105*, 123*, 134*.
Heuch, J. C. 115*, 278*.
Himmelstrup, J. 13*, 17*, 30*, 58*, 98*, 119*, 158*.
Hirsch, Em. 3, 25* f., 30, 109*, 266*, 305*, 326, 349, 376.
Höffding, H. 2*, 16*, 95* ff., 151*, 156* f., 166* f.
Hoffmann, R. 230*, 344*, 352*.
Holl, Karl 4*, 319.

Ibsen, Henrik 258* f.

Jaspers, Karl 1, 152*.
Jensen, Christian 3*, 37*, 282*.
Jessen, C. A. F., 207*.
Jörgensen, A. D. 374.
—, Jörgen 28
—, P. P. 30

Kähler, Martin 202*, 214*.
Kant, Im. 12 f., 42 f., 66, 78, 80*, 100.
Kassner, Rud. 154, 161*.
Kierkegaard, Maren Kirstine 18*.
—, Michael Pedersen 16, 20.
—, Peter Christian 10*, 18.
Knittermeyer, H. 374.
Koch, Carl 11*, 13*, 36*, 104*, 118*, 123*, 273*, 358*.
Kortsen, Kort K. 16* f.
Kroner, Richard 49*, 99*.
Kuhr, V. 5*, 10*, 25*, 269*, 271*.
Künneth, Walter 3*, 348*.
Kuylenstierna, Oswald 273.

Laible, W. 207*, 335*.
Leese, K. 325*, 375.
Lehmann, Ed. 79*, 98*, 279*.
Leibniz, G. W. 72, 100.
Lieb, Fritz 271*.
Linderholm, Em. 13*.
Lorentz, E. 105*, 115*, 116.
Lund, H. 14*, 16*, 19*, 40*.
Lütgert, Wilh. 99*, 289*.
Luther 4, 12, 347, 347*.

Marck, Siegfr. 373 f., 376.
Marheineke, Ph. K. 76*.
Martensen, H. 39, 84*, 96* ff., 207*, 277*, 324*, 350, 351*.
Messer, A. 352*.
Michel, Ernst 2.
Möller, P. L. 34, 157*.
—, Poul 14, 98.
Müller, Julius 73*, 173*, 180* f., 243*.
Mumbauer, Joh. 123*.
Mynster, J. P. 12, 18, 21, 38 f., 268* f.

Newman, Joh. H. 2, 322*.
Niedermeyer, G. 34*, 156* ff., 210*.
Nielsen, Christian 41*.
—, Rs. 10*, 353 ff.
Nöjgaard, N. 350*, 352*.

Otto, Rud. 84*, 90*, 155*.

Pape 373.
Paulsen, A. 156*, 326*.
Paulus, E. G. 63*.

Petersen, Fr. 112*, 252*, 254*, 256*, 278*, 350 f., 353.
Peterson, Erik 3, 235*, 296*, 318 ff.
Pfleiderer, Wolfg. 119*.
Piper, O. 322*.
Plum, N. M. 11*.
Przywara, Erich 373 ff.

Rasmussen, E. 31*.
Reincke, J. von 14*.
Reuter, H. 20*, 115*, 119* ff., 131*, 157* f., 166*.
Ritschl, Albrecht 278 ff.
—, Otto 113*, 281*, 374.
Rodemann, W. 11*, 271*, 278*.
Rosenberg, P. A. 30, 32*, 37*, 105*, 157*.
Rosenkranz 51*.
Rothe, Richard 180*.
Rothenburg, Arthur 31*.
Rudelbach, A. G. 113.
Rudin, W. 3*, 12*, 34*, 105*, 278*.
Rupprecht, Joh. 271*.

Salomon, Gottfried 275*.
Schaeder, E. 287*, 289*.
Schelling, F. W. J. 57 ff., 90*, 94, 98 ff., 324*, 355*, 373 f.
Schimmelpfeng, Hans 260*.
Schlatter, Ad. 226*.
Schlegel, F. 118.
Schleiermacher, Fr. 11*, 83ff., 113*, 165*.
Schmitz, Otto 302*.
Schopenhauer, A. 12, 151*, 256 f.
Schrempf, Christoph 4, 20*, 38*, 103*, 122*, 124*, 161*, 234*, 281* f., 290 ff., 352*.
Seeberg, Reinhold 4, 176*.
Sibbern, Fr. Chr. 32*, 90*, 97*f., 159*.
Slotty, M. 230*.
Sodeur 151*.
Sommerfelt, V. 3*, 16*, 156*, 258*.
Spinoza, B. 12, 100.
Spranger, Ed. 1, 150* f.
Stammer 299*.
Steinbüchel, Th. 324*.
Strauß, D. Fr. 76* ff.
Strindberg, Aug. 31*, 122*, 259* f.

Teisen, N. 293*, 325*, 350 ff.
Thurneysen, Ed. 63*.
Thust, M. 110*.
Tieck, L. 118.
Tillich, P. 309, 374.
Torsting, E. 10*.
Trendelenburg, A. 12, 59*, 79 ff., 94, 98, 357.
Troels-Lund 16*.
Troeltsch, E. 256*, 276*, 278*, 289*.

Weber, Hans Emil 3, 153*, 184*, 261*, 271*, 276*, 281*, 286*, 287*, 335 ff.
Wehrung, Georg 84*, 92* f.
Wernle, P. 289*.
Wobbermin, G. 86* f.
Wust, Peter 322*, 324*.

Zoeller, Fr. 76*.

NEUE STUDIEN

zur Geschichte der Theologie und der Kirche

Herausgegeben von N. BONWETSCH und R. SEEBERG

I. Stück: *W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz.* Quellen und Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation (1519—1523). Von Dr. *Paul Kalkoff*, Prof. am Gymnasium z. St. Maria Magdalena in Breslau. VIII und 151 Seiten. Geh. Mk. 4,80.

II. Stück: *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums.* Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Von Lic. *Paul Schwen.* VIII und 153 Seiten. Mk. 4,80.

III. Stück: *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391.* Von Lic. theol. *Wilh. Thimme.* 255 Seiten. Geh. Mk. 8,—.

IV. Stück: *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien.* Von Lic. *G. Löschke.* 51 Seiten. Geh. Mk. 2,—.

V. Stück: *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie.* Texte und Studien von Lic. *Richard Engdahl.* 149 Seiten. Geh. Mk. 6,—.

VI. Stück: *Thomas Campanella, ein Reformator der ausgehenden Renaissance.* Von Dr. *J. Kvacala*, Prof. an der Univ. Dorpat. XVI und 154 Seiten. Geh. Mk. 5,20.

VII. Stück: *Studien zur Staatsanschauung Calvins.* Mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs. Von Dr. *G. Beyerhaus.* XVI und 162 Seiten. Mk. 5,60.

VIII. Stück: *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius.* Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins. Von Pfarrer Lic. *Albert Bruckner.* VII und 116 S. Geh. Mk. 3,80.

IX. Stück: *Die Oden Salomos.* Unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung. Aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt u. mit einem Kommentar versehen von Pfarrer Lic. Dr. *G. Diettrich.* XXI und 136 Seiten. Geh. Mk. 5,—.

X. Stück: *Luthers Stellung zu den Juden.* Von Dr. *R. Lewin.* XVI und 110 Seiten. Geh. Mk. 4,40.

XI. Stück: *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos.* Von Dr. *Georg Schoo.* VI und 156 S. Geh. Mk. 5,60.

XII. Stück: *Dr. Eberhard Weidensee († 1547). Leben u. Schriften.* Von D. Dr. *Paul Tschackert*, Prof. der Theol. in Göttingen, Geh. Konsistorialrat. VIII und 104 Seiten. Geh. Mk. 3,80.

XIII. Stück: *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum zur Frage nach der Mystik.* Von Lic. *W. Koepp.* XI u. 313 Seiten. Geh. Mk. 11,20, geb. Mk. 13,—.

XIV. Stück: *Zur Finanzlage Felix' V. und des Basler Konzils.* Von Dr. *Alexander Eckstein.* XII und 97 Seiten. Geh. Mk. 3,80.

XV. Stück: *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart.* Von Prof. Dr. *Walter Glawe.* XII u. 340 Seiten. Geh. Mk. 10,—, geb. Mk. 11,75.

XVI. Stück: *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25.* Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. Von Lic. theol. *Erich Seeberg.* VI und 224 Seiten. Geh. Mk. 8,60.

XVII. Stück: *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* Von Dr. *H. S. Alivisatos.* VIII und 133 Seiten. Geh. Mk. 5,60.

Fortsetzung nächste Seite

XVIII. Stück: *Studium zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte.* Von *A. von Stromberg.* VII und 253 Seiten. Geh. Mk. 9,—.

XIX. Stück: *Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes.* Eine psychologische Studie. Von Lic. Dr. *W. Elert.* VIII u. 143 Seiten. Geh. Mk. 5,—.

XX. Stück: *D. Balthasar Hubmaier als Theologe.* Von Lic. theol. *Carl Sachsse* in Bonn. XVI und 274 Seiten. Geh. Mk. 10,40.

XXI. Stück: *Zu Schleiermachers Idee des Gesamtlebens.* Von Dr. *Hans Reuter.* 31 Seiten. Geh. Mk. 1,60.

XXII. Stück: *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff.* Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland. Von Lic. *A. F. Stolzenburg.* XIII und 460 Seiten. Geh. Mk. 15,—.

XXIII. Stück: *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten.* Eine Kulturgeschichte der alten Welt. Von Lic. *Herbert Preisker.* 260 Seiten. Geh. Mk. 8,50.

XXIV. Stück: *Die dialektische Theologie Karl Barths.* Im Lichte der sozial-ethischen Aufgaben der christlichen Kirche. Von Lic. *Gerh. Kehnscherper.* 97 Seiten. Geh. Mk. 5,—.

Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel

von Prof. Dr. Wilh. Purpus

Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes. 175 Seiten. Geheftet Mk. 5,00.

Der Verfasser hat durch die Arbeit einen wichtigen Zugang zu dem ganzen System geschaffen und sich dadurch um den großen Denker in höchstem Maße verdient gemacht. In sorgsamer, unübertrefflicher Weise stellt er die Parallelstellen aus Hegels übrigen Werken zusammen, so daß die Bedeutung der Hegelschen Sätze klar ans Licht gestellt wird.

Entwicklung und Offenbarung von Dr. Lic. Theodor Simon

IV und 129 Seiten. Geheftet Mk. 2,40, gebunden Mk. 3,30.

Simon will nicht lediglich Kritik üben, sondern positive Arbeit leisten. Sein Buch ist ein echter Sproß der spekulativen Philosophie, die einstmals der Stolz des deutschen Geistes gewesen ist. Bei aller logischen Schärfe ist die Sprache frisch und anziehend, und das schwierige Gedankenwerk ist so fein gegliedert, daß der gebildete Leser der Freude des Mit- und Nachdenkens schwerer Probleme froh werden kann.

Die Ethik des Deuteronomiums von Lic. Georg Sternberg

99 Seiten. Geheftet Mk. 2,60.

Die innere Hoheit der ethischen Momente des Deuteronomiums wird lichtvoll und überzeugend dargetan und dieser Gesetzgebung trotz mancher Schranken eine messianische Bedeutung, eine unmittelbare Vorbereitung des Hauptgebots Christi mit Recht zuerkannt.

VERLAG TROWITZSCH & SOHN, BERLIN SW 48,
WILHELMSTRASSE 29 UND FRANKFURT / ODER

110950

BX
4827
K5
R8

110950

Ruttenbeck, Walter
Soeren Kierkegaard, der
Christliche Denker und...

DATE DUE NO 25 '70 BORROWER'S NAME

Ruttenbeck
Soeren...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.